الدكتور غسان الخالد

الهابيتوس العربي

قراءة سوسيو ـ معرفية في القيم والمفاهيم



الهابيتوس العربي

قراءة سوسيو ـ معرفية في القيم والمفاهيم

الدكتور غسان الخالد

الهابيتوس العربي

قراءة سوسيو ـ معرفية في القيم والمفاهيم

منتدى المعارف
alMaaref Forum

الفهرسة أثناء النشر - إعداد منتدى المعارف

الخالد، غسان

الهابيتوس العربي: قراءة سوسيو ـ معرفية في القيم والمفاهيم/ غسان الخالد.

٢١٤ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٠٥ ـ ٢١٤

ISBN 978-614-428-101-7

١. الأحوال الاجتماعية ـ البلدان العربية. ٢. الهابيتوس العربي. ٣. القيم والمفاهيم. أ. العنوان.

300

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥

منتدى المعارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت

ص.ب: ٧٤٩٤ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان

بريد إلكتروني: info@almaarefforum.com.lb

المحتويات

القسم الأول

القيم

القسم الثاني

قراءة في المفاهيم: الفصل الرابع:

مفهوم الضبط الاجتماعي

مقدمة

الهابيتوس العربي

يؤخذ دائماً على علماء الاجتماع العرب، الاستعانة بالمفاهيم الغربية في العلوم الاجتماعية، ومحاولة إسقاطها على هذه المجتمعات، من دون الأخذ بعين الاعتبار طبيعة هذه المجتمعات. ولذلك فقد استحضرت مجموعة من التساؤلات التي قد تثير التعليقات بشكل أو بآخر. من هذه التساؤلات مثلاً: هل يصح الحديث عن هابيتوس عربي؟. وما الغاية من محاولات استخدام المفاهيم الغربية في العلوم الاجتماعية وإسقاطها على مجتمعاتنا؟ ألا يوجد في اللغة العربية ما يمكن الأخذ به في هذا المجال؟ وغير ذلك الكثير من الأسئلة التي تثير الشكوك، وتكون غايتها بالدرجة الأولى إبعاد القارئ عن الواقع المحلي المُعَاش المؤلم.

إن الواقع العربي الذي عِيش، ونعيشه، وهو واقع لا ينال رضى الأغلبية الساحقة من المثقفين وغير المثقفين العرب بالتأكيد، يفترض منّا الولوج إلى الداخل الثقافي المتشكّل عبر الزمن، لأن هذا الداخل الثقافي المتشكّل والمستحضر دائماً، يُشكّل عائقاً أمام التغيير المنشود. أضف إلى ذلك أن الكمّ الهائل من المعرفة المطروحة وبسهولة في هذا الوقت، بسبب ما يطلق عليه علماء الاجتماع بالثورة

المعلوماتية، يقتضي منّا التعامل مع تجارب الآخر، والتفاعل مع الثقافات الأخرى في إطارٍ ما، وبشكل يساعد على تطوير ثقافتنا من غير حصول ما يُسمى بعملية «النزع الثقافي» في إطار عملية التثاقف، وهي عملية تتم بشكل طبيعي بين الحضارات. يرى باستيد في عملية التثاقف أنها عملية دائمة من التفكيك وإعادة البناء، حيث التفكيك يصبح، وفق رأيه، من المهم بمكان كإعادة البناء، وهو ليس ظاهرة سلبية كما يعتقد البعض، مخالفاً بذلك «ليفي شتراوس»، وفكرته حول مفهوم البنية، إذ يرى فيها مفهوماً شديد السكونية. ولذلك فإن باستيد يتحدث عوضاً عن البنية، عن بناء (Structuration)، وتفكيك بناء (Destructuration)، وإعادة بناء (Restructuration)[1].

في الإطار العام، أجد نفسي متفقاً مع «ليفي شتراوس»، بوجود البنية. بنية عامة، تشبه ما أسماه بيار بورديو «نظرية الحقول»، التي تقوم على ضرورة دراسة التجارب الإنسانية في حقولها الخاصة، لأن لكل تجربة إنسانية خصوصيتها التي يستحيل فهمها إلا بالعودة إلى حقلها الخاص. وهو ما يفترض أيضاً بحسب معتوق، ضرورة الانطلاق من تاريخ هذا الحقل المَنْوي درسه لأن مقاربة الحقل في شكله الراهن والتزامني ـ يحرمنا من ملاحظات تساعد على فهم الصورة الحالية لهذا الحقل[2].

نحن أمام مجموعة من الحقول: اجتماعية، دينية، سياسية، ثقافية،

---

(١) دوني كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة قاسم المقداد (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٦)، ص ٧٦.

(٢) فريدريك معتوق، **الموسوعة الميسرة في العلوم الاجتماعية** (بيروت: مكتبة لبنان-ناشرون، ٢٠١٢)، ص ١٧٥.

اقتصادية، وتربوية، لكل حقل هابيتوسه الخاص، تعمل هذه الهابيتوسات بشكل منظم في ما بينها لتنتج حقلاً عاماً، نطلق عليه وفق وجهة نظري، مصطلح «الذهنية». فهناك ذهنية عامة تتضمن مجموعة من العقليات الموزعة على الحقول وفق بورديو، عقلية اجتماعية، عقلية سياسية، وعقلية اقتصادية..، مجموعة من العقليات التي تعمل في إطار تضامني، تكافلي يؤدي حتماً إلى إنتاج ذهنية عامة تسود وتتحكم بأنماط التفكير والسلوك، ثم تتجذر مشكلة بنية ذهنية عامة(٣).

من وجهة نظر علم النفس، فإن الفرد يستجيب للمواقف والظروف التي يوضع فيها من خلال تطويره قدرات التعامل معها والتغلّب عليها. ويتطلب تطوير القدرات، حسبما أوضح فيكوتاسكي، القيام بعمليتيْ استبطان واستظهار خارجي. فالفرد يكون متأثراً بعالمه ومؤثراً فيه، ومشكَّلاً به ومشكِّلاً له، من خلال علاقات مرتبطة بمجموعة المهارات المكتسبة من الوضع الاجتماعي الثقافي أو المسقطة عنه(٤).

إذاً، هناك عملية تفاعلية؛ يدخل في هذه العملية التفاعلية والتفاعلية الداخلية آلية، «ميكانزم» منظمة. هذا الميكانزم هو ما أسماه بورديو «الهابيتوس». تُرجم هذا المصطلح وفق معرفتي بمصطلحين هما: «النزوع الشخصي» لفريدريك معتوق، و«ملكة

---

(٣) حول مفهوم الذهنية والعقلية، انظر: غسان الخالد، **الذهنية القبلية في المشرق العربي** (طرابلس: دار ومكتبة الجامعة، ١٩٩٨).

(٤) L. S. Vygotsky, "The Genesis of Higher Mental Function," in: J. V. Wertsch, ed. & trans., *The Concept of Activity in Soviet Psychology* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1979), pp. 173 and 188.

الاستعداد» لهاشم صالح. قد يتراءى للوهلة الأولى اختلافٌ في الترجمة، وهو إن وُجد اختلاف بالشكل، إذ إنه بمضمون أو بتفصيل الترجمة نقع على تشابه شبه تام من حيث وظيفة الهابيتوس والدور الذي يلعبه في أنماط التفكير والسلوك، حيث يستطيع الفرد من خلاله استبطان تجارب الماضي استبطاناً فعالاً غير خطاطات الإدراك والتفكير والعمل(٥). فبورديو يعتبر أن العضو الاجتماعي هو أيضاً الفرد الذي يعمل بالتأثير الخارجي والآخرين والتأثير فيهم لأن هابيتوس «العضو الاجتماعي ما هو إلا نتاج التاريخ الذي يتيح ممارسات الفرد والمجموعة وفق خطاطات متولدة من التاريخ ذاته».

الهابيتوس، بشكل عام، عبارة عن بنية تقوم بتنظيم أشكال من الممارسات والتمثّلات وتعميمها، وهو نتاج الظروف الحياتية النابعة من مواقع الغير وظروفه الخاصة، حيث يرى فيه بورديو حسّاً عملياً يقوم «بإعادة تنشيط المعنى الذي أصبح موضوعياً داخل المؤسسات، أي نتاج عملية التلقين والتملّك اللذين يكونان ضروريين حتى تتمكن نتاجات التاريخ الجماعي المتمثلة في البنى الموضوعية من أن تعيد إنتاج نفسها على صورة مقتضيات أو مؤهلات دائمة ومتلائمة(٦).

يُميّز بورديو بين الهابيتوس الفردي والهابيتوس الجماعي، أو يمكن القول إنه يعتبر أن ثمة اختلافاً بينهما، اختلافاً خاصاً بكل موقف، وهذا الموقف بمثابة تحفّظ أوّلي، لأن بورديو يشير إلى أنه

---

(٥) أحمد صبور، **المعرفة والسلطة في المجتمع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٦٣.

(٦) Pierre Bourdieu, *le sens pratique Minuit* (Paris: Minuit, 1980), P. 91.

يمكن للجماعات أو الأعضاء المنتمين إلى فئة واحدة أن يعيشوا التجربة ذاتها أو أن يكونوا قد عاشوها.

وبشكل عام، إن الهابيتوس هو نظام من الاستعدادات الدائمة التي يمكن نقلها من جيل إلى جيل من خلال عملية التنشئة التي تبدأ بالعائلة والمدرسة، حيث تترسخ الأحكام والأفكار، ليصبح الفرد بعدها في حياته اليومية والعملية نتاجاً ومحصلة لهذه الاستعدادات، وهذه الاستعدادات متناسقة بشكل كبير تؤدي إلى تشكّل بنية معرفية، وهو لا يأتي من فراغ لأنه متشكّل من التجارب السابقة. فالوعي الإنساني بشكل عام يمكن أن يتضح من خلال الجدول الآتي[1]:

الهابيتوس[2]

تجليات الوعي الإنساني	الأحكام: العصبية الجماعة الماضي	الأفكار: الفردانية ـ الحاضر	التصوّرات: المستقبل
مرتكزاته	الأسرة/ العائلة الدين/ الطائفة	المدرسة/ الجامعة الحزب، المهنية الدولة	الهوايات
مصادره	التقليد	العقل	الخيال
أشكاله	بنية منظمة من الاستعدادات المدركة وغير المدركة تلعب دوراً منظماً	نموذج إرشادي	مخاض غير محدد

إنطلاقاً من هذا الجدول وبناء عليه، يمكننا اعتبار عملية إسقاط المفهوم الهابيتوس وتجلياته على الواقع العربي في محلها. فالمرتكزات البنيوية لا تزال قائمة على الأسرة/ العائلة وعلى الدين/ الطائفة بشكل عام بالدرجة الأولى،

١ ـ تم وضع هذا الجدول بعد النقاشات العلمية مع الدكتور فريدريك معتوق، فله الشكر.

٢ ـ لمزيد من التوضيح حول مفهوم الهابيتوس انظر:

Pierre Bourdieu: Esquisse d’une théorie de la *pratique. Précédé de Trois études d’ethnologie* (Geneve: Droz, 1972); *La Distinction. Critique sociale du jugement* (Paris: Minuit, 1979), et *Questions de sociologie* (Paris: Minuit, 1980).

والمبنية على التنشئة الاجتماعية، من ثم يأتي دور المدرسة والمؤسسات التي يُفترض أنها تلعب دوراً تغييرياً كالحزب والجامعة، لكن ملاحظة أن الواقع الاجتماعي المُعاش القائم على العصبية العائلية والدينية وحتى المذهبية، لا تختلف عن ملاحظة أن المؤسسات التي يفترض أنها تحمل بذور التغيير، لا تزال هي الأخرى تقليدية الطابَع. ويلاحظ خلدون النقيب في هذا الإطار أن نظم التعليم ومناهج التربية تسعى إلى تكريس الضبط الاجتماعي التقليدي بدلاً من تكريس الحرية المترتبة على المعرفة، وأنها تسعى أيضاً إلى «توليد المسايرة والانصياع لمعايير الجماعة للمحافظة على الوضع القائم بدلاً من زرع روح التمرّد المبدع البناء عليه بقصد تغييره الواعي المقصود»[٧].

أما بخصوص مصادر الوعي، وإسقاطاً لمفهوم الهابيتوس، فإن الكثير من المفكرين العرب قد لاحظوا أن العقل العربي ما زال تقليدياً، وليست دراسات محمد عابد الجابري حول العقل السياسي العربي هي الوحيدة في هذا المجال، بل هناك العشرات من الدراسات التي تناولت العقل العربي من زوايا مختلفة، أكان ذلك في مسألة التخلف أو الاستبداد، ولا أعتقد أننا بحاجة إلى الإشارة إليها لأنها كثيرة وكثيرة جدّاً، ولكن الملاحظة العامة تتلخّص في

---

(٧) خلدون النقيب، «المشكل التربوي والثورة الصامتة: دراسة في سوسيولوجيا الثقافة والجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية،» تموز/ يوليو ١٩٩٣، ص ٥. ويلاحظ النقيب أن التعليم الابتدائي الرسمي المنظم إنما يقوم على مسألة الضبط والربط (ص ٦)، لينتقل بعدها إلى تناول طرق توصيل المعلومات بالمقارنة بين الإبداع والتقليد في هذه الطرق (ص ١٢).

أنه إذا كان العقل العربي لا يزال تقليدياً وأن أشكال الوعي، بالتالي، لا تزال هي أيضاً تقليدية، فإن هذا يقودنا إلى استنتاج أن الخيال أيضاً لا يزال محاصراً في أطر تقليدية تبعده عن الإبداع. وإذا كان محمد أركون يُميّز بين الخيال، الفردي والمتخيّل الاجتماعي والمتخيّل الديني، فإنه يلاحظ، ويؤكد، أن الخيال الفردي متأثّر إلى حد كبير بالمتخيّل الاجتماعي المسيطر عليه من قبل المتخيّل الديني، أو العامل معه بالتكافل والتضامن على إنتاج مجموعة من القيم، بما يضمن الاستمرار والمحافظة، وبالتالي العودة إلى الماضي، حيث يصبح هذا الماضي المجيد صالحاً لكل زمان ومكان بما يمنع أية حركة تجددية في أي حقل من الحقول الاجتماعية[٨].

ما أودّ قوله: إن العقل العربي، بشكل عام، ما زال تقليدياً بالمضمون، وإن هذه التقليدية متجذّرة، وهي متشكّلة بفعل عوامل، ميكانزمات/ هابيتوس/ وفق بورديو، لقد ساعدت هذه الهابيتوسات في تشكّل منظومة قيم متعددة الحقول مرتبطة، وبحسب بورديو أيضاً، بنظرية الرأسمال. وفي إطار تحديده للرأسمال الاجتماعي، يرى هذا الأخير أن الرأسمال الرمزي، يتمثل في أشكال تتمظهر

(٨) المتخيل الديني يشكل قاعدة صلبة لقناعات المؤمن، ولا مكان هنا للعقل النقدي، والمتخيل الاجتماعي يدخل في علاقة ارتباط مع الظاهرة الإسلامية/ الدينية/ القرآنية / والتخيل الفردي متضمَّن في المتخيل الاجتماعي حيث يعيد الفرد استهلاك ما أنتهجه المجتمع. انظر للتمييز بين هذه المتخيلات: عبد المجيد خليقي، **قراءة النص الديني عند محمد أركون** (بيروت: منتدى المعارف، بيروت ٢٠١٠)، ص ١٢٣.

في السمعة والصيت والوجاهة والشهرة والموهبة والمرتبطة دائماً بالآخر[٩]. وسواء أطلقنا على هذه الميكانزمات مصطلح، عامل أو هابيتوس، أو عقلية، فإن النتيجة التي نصل إليها في أن هذه العوامل، أو هذه العقليات، أو هذه الهابيتوسات، عملت وتعمل على تشكيل ما يمكن قوله بالذهنية أو مجموعة البنى الذهنية وفق نظرية الحقول، وبالتالي عملت على تشكّل وتشكيل وإنتاج مجموعة القيم المختلفة المجالات: اجتماعية، اقتصادية، سياسية، ثقافية، وتربوية، وعملت بالتالي على إنتاج معرفي يتعلق بالمفاهيم المرتبطة بشكل أو بآخر بمسألة القيم وتكوينها. وبالتالي، وبصورة أوضح، يمكننا القول إن العوامل التي أدت إلى تشكّل القيم أدّت من خلال هذا التشكّل إلى إنتاج مجموعة بُنى مفاهيمية مرتبطة بالممارسة السلوكية بمسألة القيم.

وبناءً على هذه القاعدة المعرفية وانطلاقاً منها، والتي لا ندّعي حقيقتها المطلقة، وإنما نبني من خلالها ونؤسس عليها، يأتي هذا الكتاب ليوضح مسألة القيم والمفاهيم.

يحتوي الكتاب على قسمين: يتضمن **القسم الأول** «قراءة في القيم والمفاهيم»، ويتضمن ثلاثة فصول:

نتحدث في **الفصل الأول** عن تعريف القيم وسماتها وارتباطها بالمعايير الاجتماعية. أما **الفصل الثاني** فنتناول فيه تصنيف القيم.

---

(٩) Pierre Bourdieu, "Le capital social," dans: *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 31 (janvier 1980), pp. 2-3.

في حين تناولنا في **الفصل الثالث** مصادر القيم. وقد تحدثنا في هذا الفصل عن ثلاثة مصادر هي: العائلة، الدين والسلطة السياسية، معتبرين أن علاقةً ما، تربط بين هذه المصادر، وهي علاقة قوية، تساعد، من خلال ارتباطها، في إعادة إنتاج البنية الذهنية وفي المحافظة عليها وتجذّرها.

أما **القسم الثاني** فقد حمل عنوان «المفاهيم» ويتضمن أربعة فصول:

الفصل الرابع حمل عنوان «الضبط الاجتماعي» وقد حاولنا في هذا الفصل الإضاءة على عملية الضبط الاجتماعي ووسائله، ملاحظين أن أهم وسائل الضبط الاجتماعي تتحدد بوسيلتين اثنتين هما منظومة القيم والدين.

والمفارقة أن هاتين الوسيلتين هما أيضاً وسيلتان أساسيتان من مصادر القيم، وبذلك يتكرس الدور الذي تلعبه الميكانزمات (الهابيتوس)، في إنتاج وإعادة إنتاج منظومة القيم ذاتها، وبالتالي المحافظة على المفاهيم الثقافية المنتَجة.

نتناول في **الفصل الخامس** مفهوم الجاه عند العرب، حيث نقرأ من خلال التحليل السوسيو ـ معرفي، ومن خلال الملاحظة للواقع السياسي المعاش كيف أن مفهوم الجاه من حيث المبنى ومن حيث المعنى المتمثّل في الممارسة السياسية، لا يزال هو الآخر تقليدياً وفق الموروث الثقافي.

وفي **الفصل السادس** من هذا القسم نتناول مفهوم الجدل السياسي في الفكر السياسي الإسلامي (البوليميك). نلاحظ في

القراءة المعرفية للجدل السياسي وآلياته وطبيعته، عدم القبول بالآخر وصولاً إلى سيادة ذهنية سياسية قائمة ومرتكزة على العقلية التآمرية والتخوينية، وهذه العقلية تسم الخطاب السياسي العام للأنظمة والمعارضة على حد سواء.

في **الفصل السابع** نتحدث عن مفهوم الثورة عند العرب، في ظل ما تشهده الساحة العربية مما اصطلح على تسميته بـ «الربيع العربي». ولأن الثورة هي ضد الأنظمة، وغايتها إسقاط هذه الأنظمة، ولأن هذه الأنظمة أبصرت النور وفق الذهنية الموروثة وعاشت هذا الأمد الطويل بممارسات وسلوكيات قامت على هذه الذهنية، وجدنا أنه من المناسب الإضاءة على هذا المفهوم لمعرفة كيفية تشكّله في الموروث الثقافي وكيفية التعاطي معه.

وإذ كنت لا أدّعي الإحاطة المطلقة بمضمون هذا الكتاب، وإنما هي محاولة معرفية للإضاءة قابلة للنقاش، فإني أتمنى أن ينال هذا العمل القبول والرضى لدى القارئ.

ولا يسعنى في النهاية إلا أن أتقدم بشكري وامتناني للعميد الدكتور فريدريك معتوق الذي أتاحت مناقشاتي العلمية معه بشأن مفهوم الهابيتوس ومقارنته بالذهنية، بصياغة الجدول المعرفي المتعلق بالهابيتوس، وله الفضل في ذلك. كما أشكر الدكتور أحمد مفلح لقراءته المخطوطة، وللملاحظات المعرفية والعلمية التي قدّمها، والتي أسهمت في إعادة توليف هذا الكتاب، فله الشكر مجدداً.

القسم الأول

القيم

الفصل الأول

القيـــــم

مقدمة

يتفق معظم الباحثين على أن دراسة القيم ينبغي أن تجري انطلاقاً من قواعد تُيسر عملية قياسها بطريقة منتظمة. من هذه المعايير أن يكون المفهوم قابلاً للترجمة الإجرائية، وواضحاً ليتميز بوضوحه عن مفاهيم أخرى مثل الاتجاهات والمعايير الاجتماعية والحاجات، وأن يكون بعيداً عن الغموض[1]. والبعد عن الغموض يقتضي الابتعاد عمّا ينبغي أن يكون، أو تصورات المرغوب، بمعنى آخر عمّا هو كائن وليس عمّا ينبغي أن يكون. ويُفرّق الباحثون بين القيمة التي يحتضنها الشخص أو يتبناها وبين الموضوع ذي القيمة. وقد أثّر هذا التميز في طبيعة دراسة القيم، فمنهم من درسها على أساس الموضوعات، ومنهم من درسها على ما يعتقد الناس أنهم يحملونها.

---

(١) عبد الغني عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ١٤٠.

وبمعنى أوضح، فإن التراث الخاص بالقيم الاجتماعية إنما يتحدد بمدخلين: **الأول** يتناول مسألة القيم من وجهة نظر الموضوعات وما تنطوي عليه من قيمة، **والثاني** يركز على دراسة القيم كما يتبناها الأشخاص. ولعل الاتجاه الثاني يبدو، من الناحية العملية، أكثر ملاءمة للدراسات البحثية.

وقد أوضح روبن وليامز في تحليله للقيم، أن القيم بما يتبنّاها الأشخاص، ويفصحون عنها في تعبيراتهم وأنماط سلوكهم واختياراتهم بين البدائل، تمثل «معايير» أو «مستويات» يتم في ضوئها اختبار الأشياء والموضوعات. وحين تتحول القيم إلى «معايير للتقويم» يصبح من اليسير دراستها دراسة علمية، وهو ما يؤدي إلى التقليل من القيم من حيث العدد الناتج عن عملية التفضيل، هذا بالمقارنة مع آلاف الأشياء والموضوعات التي تحتوي على قيمة ما.

على أية حال، إن عملية الفصل بين القيم من وجهة نظر الموضوعات وبين القيم التي يتبناها الناس تبدو غير دقيقة من الناحية العملية. وهي تخضع، في هذا المجال ومن الناحية النظرية، لمسألة الأولويات، وسلّم القيم أي التراتبية. ونحن نميّز هنا بالتأكيد بين القيم التي يمتلكها فرد ما، أو ما يطلق عليها القيم الفردية، وبين القيم التي تمتلكها الجماعة أو القيم الجماعية. فالقيم الجماعية من حيث المبدأ هي التي تمارس الضبط الاجتماعي على مجموعة الأفراد. أما القيم الفردية فهي ملك الفرد لا يحاسب عليها طالما أنه يحملها لنفسه ولا تتعارض مع قيم الجماعة. ولا

بد لنا من توضيح مفهوم القيم وما ترمي إليه من معنى قبل الدخول في الحديث عن أهميتها ودورها، حتى لا تتداخل الأمور بعضها ببعض، وكي يبقى التحليل منظماً ومنهجياً.

تعريف القيم

القيم في اللغة العربية مفردها قيمة، وهي تعني ثمن الشيء بالتقويم. هي هنا تحمل معنى اقتصادياً. فقولنا كم قامت ناقتك أي كم بلغت. وقد ورد في الحديث: «قالوا يا رسول الله لو قوَّمت لنا، فقال الله هو المقوِّم»، والمعنى لو سعّرت لنا وهو من قيمة الشيء، أي حددت لنا قيمته. ويتداخل المعنى الاقتصادي هنا بمعانٍ أخرى تدل على السلوك القويم وعلى الاعتدال والمواظبة على الدين والممارسة الدينية. ففي الآية الكريمة قوله تعالى: **﴿من أهل الكتاب أمّة قائمة﴾** [آل عمران: ١١٣]، أي مواظبة على الدين ثابتة. وفي الحديث أيضاً: «استقيموا لقريش ما استقاموا لكم»، والمعنى دوموا لهم على الطاعة واثبتوا عليها ما داموا على الدين وثبتوا على الإسلام. فيتحوّل هنا الثبات على الدين إلى قيمة توجب الطاعة في الأمر. والملة القيّمة: المعتدلة وكذلك الأمة القيمة. وفي الآية **﴿ديناً قِيَماً ملّة إبراهيم﴾** [الأنعام: ١٦١] أي مستقيماً. والقيم هي مصدر كالصِّغَر والكِبَر، وهي بمعنى الاستقامة.(٢)

---

(٢) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨)، ص ١٩٣.

والاستقامة هنا ليست فقط في ممارسة الواجبات الدينية، وإنما أيضاً في ممارسة السلوكيات الاجتماعية المرغوب فيها كما سيتضح لاحقاً. وما العودة إلى أصل الكلمة لغةً إلا لأن المحاولات العديدة الهادفة لوضع تعريف واحد للقيم لم تنجح، بل بقيت خاضعة لتباينات في الرأي بين المفكرين الاجتماعيين. فالبعض يرى أن أي شيء يحظى بالتقدير والرغبة هو قيمة. في حين يرى البعض الآخر أن القيم هي تعبير عن الدوافع. أما جورج لندبرغ فيرى أن شيئاً ما يصبح هو في ذاته قيمة حينما يسلك الناس إزاءه سلوكاً يستهدف تحقيقه أو تملّكه. في حين يرى هوارد بيكر أن «القيم هي موضوعات تعبّر عن حاجات»[٣].

إنّ الاختلافات في وجهات النظر إنما هي نابعة من اتجاهات المدارس السوسيولوجية. ويعتبر الدكتور عبد اللطيف خليفة القيم «عبارة عن الأحكام التي يصدرها الفرد بالتفضيل أو عدم التفضيل للموضوعات والأشياء. وذلك في ضوء تقييمه أو تقديره لهذه الموضوعات أو هذه الأشياء. وتتم هذه العملية من خلال التفاعل بين الفرد بمعارفه وخبراته، وبين ممثلي الإطار الحضاري الذي يعيش فيه ويكتسب من خلاله هذه الخبرات والمعارف»[٤].

نستطيع أن نستنتج من هذا التعريف أن هناك **أولاً**: عملية

---

(٣) لمزيد من التفاصيل حول تعريف القيمة انظر: عماد، المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٤) عبد اللطيف محمد خليفة، **ارتقاء القيم: دراسة نفسية**، عالم المعرفة؛ ٨٦٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص ٥٢.

تفاضل للموضوعات والأشياء، وأن هذا التفاضل يخضع **ثانياً**: لتقييم الفرد الذي يتفاعل **ثالثاً**: مع البيئة التي يعيش فيها والتي تكسبه الخبرات والمعارف. وهنا أودّ أن أشير إلى أن الفرد لا يعبر عن نفسه إلا من خلال الجماعة التي يعيش فيها وبيئتها. وبالتالي فإن القيم الفردية هنا لا تدخل في مسألة التفاضل وهي لذلك تبقى فردية. في حين أن القيم الجماعية هي التي تخضع لعملية التفاضل هذه. وإذا تعارضت القيم الفردية لشخص ما مع قيم الجماعة، فإن الفرد عندئذٍ يحتفظ بقيمه الخاصة من غير أن يلغيها. فالمهم هو ما تنتجه الجماعة. ويشير بعض علماء الاجتماع العرب إلى أن القيم مجموعة من المعتقدات التي تتسم بقدر من الاستمرار النسبي، والتي تمثّل توجهات للأشخاص نحو غايات أو وسائل لتحقيقها، أو أنماط سلوكية يختارها ويفضلها هؤلاء الأشخاص بديلاً لغيرها. أما نشأة هذه التوجهات فتعود إلى التفاعل بين الشخصية والواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وتفصح عن نفسها في المواقف والاتجاهات والسلوك اللفظي والفعلي والعواطف التي يكوّنها الأفراد نحو موضوعات معيّنة[٥].

ويرى عبد الغني عماد أن هذين التعريفين يتقاطعان في عدد من النقاط التي تصلح للاستخدام الإجرائي أو العملي في العلوم الاجتماعية وهذه النقاط هي:

١ ـ القيم هي محكّ نحكم بمقتضاها، ونُحدّد على أساسه ما هو

---

(٥) محمد علي محمد [وآخرون]، **المجتمع والثقافة والشخصية**، سلسلة علم الاجتماع المعاصر (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣)، ص ٣٥٦.

مرغوب فيه أو مفضل في موقف توجد فيه عدة بدائل.

٢ ـ تتحد ومن خلالها أهداف معينة أو غايات ووسائل

٣ ـ يمكن من خلالها الحكم سلباً أو إيجاباً على مظاهر معينة من الخبرة في ضوء عملية التقييم التي يقوم بها الفرد .

٤ ـ إمكانية اكتشاف خاصية الانتقائية في ظل وجود بدائل متعددة أمام الفرد .

٥ ـ لهذه البدائل طابع الوجوب «ويجب أن...»، و«ينبغي أن...»، ويفيد هذا الوجوب في خاصية الالتزام التي تتسم بها القيم .

٦ ـ إختلاف وزن القيمة من فرد إلى آخر بقدر احتكام الأفراد إلى القيمة في المواقف المختلفة .

٧ ـ ويمكن هنا أن نضيف خاصية النسبية، حيث تمثّل القيم ذات الأهمية وزناً أكبر في نسق القيم، والعكس صحيح[٦].

وهناك، كما سبق وذكرتُ، الكثير من التعريفات المتعلقة بالقيم. ذكرتُ بعضها وبعضها لم أذكره، إنما سأكتفي الآن بعرض تعريفين آخرين، يشير التعريف **الأول** إلى تاريخية المفهوم، بالإضافة إلى معناه وأصله، أما التعريف **الثاني** والذي سنعتمده في هذا البحث فهو تعريف غي روشيه للقيم.

التعريف **الأول**: يعتبر خليل أحمد خليل أن القيمة في

---

(٦) عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة**، ص ١٤٣.

مصدرها اللاتيني (Valere) تعني القوة، الحزم وترادف فضيلة الحرب، الشجاعة المعنوية. وفي إطار استعراضه لتطور المفهوم ولاستخدامه من قبل الفلاسفة، فقد رأى أن المصطلح قد بدأ استعماله مع نيتشه، ومع إثارة مسألة أساس القيم. وهي هل الإنسان مقياس الأشياء كلها بدعوى أن القيم مخلوقة لأجله: الإنسان مخلوق في أحسن تقويم (نظرة دينية)؟، أم أن القيمة التي تفرض نفسها على الإنسان داخل عالم معقول هي ذات علاقة معيشة ولا تقبل الانفصال عن الكون؟ بكلام آخر، هل توجد قيم ذاتية، أي وقائع قيمية متعالية، نكتشف بها أصول عملنا؟

أما أفلاطون فقد جعل من القيم وقائع موضوعية ملازمة للأشياء (الخير هو الواقع الأسمى الذي تصدر عنه كل قيمة أخرى). ومع ذلك، أمكن إيجاد مصدر هذا التصوّر في العاطفة. فقيمة الشيء تكمن في مرغوبيته (Desirability). فالشيء حسن لأنه مرغوب فيه، وفي الشعور أو في الحياة، حيث يوفر فلك الغرائز النواة الفردية لكل قيمة.

أما أهل الشك الحديث (ماركس وفرويد)، فجرّت تساؤلات عن القيم المكتسبة. حيث اعتبر أن أشكال التقويم (الدينية، الأخلاقية والسياسية) هي استياءات (Prises de conscience) جزئية انحيازية ومجردة عن الواقع. ويوجد عند نيتشه النقد الجذري حتى العدم لكل القيم الماثلة في الأخلاقيات المسيحية (تحالف الضعفاء الخائفين من حربتهم: ونجد عنده صورة الإنسان المتفوق بحربته وبقوته. الإنسان المُقوّم لكل شيء. الإنسان أصل القيمة في العالم، ضمانتها الوحيدة، أساسها ومبررها. إن أصل المعرفة ليس الأشياء

بذاتها ولا التحسّس، بل إدراك العلاقة بين الأشياء وبين مثال مطلق يقدم كقيمة أو كأنه هو القيمة وحده. إذاً، العلاقة بهذه القيمة، بهذه القيم العليا هي التي تسمح بتقدم واقع ما، غرض ما، فكرة ما، والحكم عليها ومعرفتها(٧).

أما غي روشيه فلا يذهب بعيداً عن ذلك حين يعرّف القيمة بأنها «طريقة في الوجود أو في الفعل، يعترف بها شخصٌ ما أو جماعة على أنها مثال يُحتذى، وتجعل من التصرفات أو الأفراد الذين تنسب اليهم، أمراً مرغوباً فيه أو شأناً مقدراً تقديراً حسناً»(٨). وانطلاقاً من هذا التعريف، واعتماداً عليه، يمكننا أن نصوغ مجموعة من السمات والخصائص التي تتميز بها القيم.

سمات وخصائص القيم

أ ـ المثالية

وتعني أن القيم إنما تتحدد في المرتبة المثالية وليس في مستوى الأشياء المحسوسة أو الحوادث. ويمكن هذه الأشياء والحوادث أن تعبّر عن قيمة ما أو أن تمثّلها، كما يمكن أن تستدعيها أو تستحضرها أو أن تستلهمها، لكن وبرجوع هذه الأشياء المحسوسة أو هذه الحوادث إلى نظام أخلاقي أو جمالي

---

(٧) خليل أحمد خليل، **مفاتيح العلوم الإنسانية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٩)، ص ٣٤١.

(٨) غي روشيه، **مقدمة في علم الاجتماع**، تعريب مصطفى دندشلي، ط ٢ ([د. م.: د. ن.]، ٢٠٠٢)، ص ١٣٦.

أو فكري، فهي إما أن تستحق الاحترام وإما أن تستعديه، وعندما نقول إن القيمة مثال فهي تنطوي على فكرة الوجود أو الفعل سامية، نطمح إليها أو نستوحي منها ونستلهمها. وعلى هذا الأساس يقول غي روشيه إن القيمة ليست «مع كل ذلك أقل واقعية من التصرفات والأشياء التي تتجسد فيها أو تعبر عن ذاتها من خلالها»[٩]. ذلك أن عالم المثل هو بالنسبة إلى المنتمين إليه حقيقة واقعية. وأهمية القيم هنا ليست محصورة في أنها تشكل مُثلاً عُليا فقط، بل إنها، وعندما تتحقق، تبقى مُثُلاً عليا. يقول بول سيزاري: «المثل الأعلى قد يكون واقعاً لا يساق، إنه قد يتحقق وحسب، بل لأنه يبقى مثلاً أعلى عندما يتحقق»[١٠].

يقودنا الكلام السابق إلى التمييز بين أحكام القيمة وأحكام الوجود، أو إمكانية التقريب بين القيمة والواقع. ويحاول بول سيزاري توضيح المسألة التي قدّمها دوركهايم والمتعلقة بالقيم وأحكامها، حينما أوضح أن الوجود هو ما يمكن أن نفسره تفسيراً طبيعياً وكذلك القيمة. يقول دوركهايم، هناك أحكام يقتصر عملها على الإعراب عن وقائع تنطبق عليها، وهي تعرب عنها على ما هي عليه. إنها **المفاهيم**.

وهناك أحكام أخرى على العكس، تُمثّل وظيفتها في تحوير الوقائع المتصلة بها، وهذه هي المُثل العليا القيمية[١١]. هذا التميّز

(٩) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(١٠) بول سيزاري، **القيمة** (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣)، ص ٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٣.

الذي أتى به دوركهايم دفع بعض المفكرين إلى إيجاد تمييز آخر بين القيمة وحكم القيمة. واعتبر غي روشيه في هذا الإطار، أن حكم القيمة يحمل على السلوك والتصرفات، أو على الأفراد الذين أطلق عليهم الحكم في ضوء بعض القيم أو من وجهة نظر بعضها الآخر. وهو والحالة هذه حكم مستوحى من القيم. وهذا الحكم يفترض أنّ ثمة انتماء آخر للفرد يقيس على أساسه الأشياء، ما يجعل للقيمة أسبقية على حكم القيمة، على الرغم من أن القيمة وحكم القيمة يتداخلان في التطبيق ويختلطان بسهولة[١٢].

ب ـ القيم والسلوك

إنّ التساؤل حول إمكانية التفريق بين القيم والسلوك هو كالتساؤل عن إمكانية الخلط بينهما. فإذا اعتبرنا أن القيمة هي أكثر تجريداً من السلوك لأنها ليست مجرد سلوك انتقائي، بل هي تتضمن المعايير التي يحدث التفضيل على أساسها، فالاتجاهات والسلوك هي محصلة للتوجيهات القيمية. فالفعل، أو السلوك لا يتحدد بواسطة الاتجاهات أو القيم فقط، إذ إنه إلى جانب ذلك، توجد الحاجات والدوافع. فالقيم تتسم بخاصية الوجوب التي تكتسب في ضوء معايير المجتمع والإطار الثقافي الذي تنتمي إليه هذه القيم[١٣]. لكن غي روشيه يعتبر أنه إذا كانت القيم ملهمة للأحكام فهي كذلك على الأقل، بالنسبة إلى التصرفات والسلوك. وهذه الخاصية الثانية للقيم، بالنسبة إليه.

---

(١٢) روشيه، **مقدمة في علم الاجتماع**، ص ١٣٨.

(١٣) عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة**، ص ١٤٦.

يوجد الكثير من النماذج التي يمكن أن تعتبر معايير للسلوك ذات صفة مميزة، لأنها تستخدم دليلاً ومؤشراً بغية توجيه الفعل في الظروف الخاصة والمحددة في الزمان والمكان والمواقف. فدراسة النماذج بشكل منفرد ومتقطع لا تفيد ولا تعطي لهذه النماذج أية قيمة، لأن معناها الحقيقي يتضح أكثر فأكثر من خلال علاقتها بالقيم. وإلا، فما معنى اللياقات وقواعد الآداب العامة بمفردها إن لم تكن تحمل معنى احترام الغير مثلاً، أو الأكبر سنّاً، أو غير ذلك؟ وهذا ما يعطي للكائن الإنساني قيمة عليا. أو كأن نقول مثلاً: إن قواعد الآداب إنما تُعبّر عن الاحترام الذي تكنّه للمجتمع والحياة الاجتماعية، لأنها تحافظ عليهما وتجعل وجودهما أمراً ممكناً. أما اختلاف اللياقات فإنما يعود - ربما - إلى اختلاف الفكرة التي تُكوّنها عن الإنسان والمجتمع ونمط القيم التي تعزوها إليه[١٤].

ولا يعني هذا بالضرورة انتقالاً مباشراً من القيم إلى النماذج، ولا تطابقاً كاملاً بينهما على الرغم من أن العلاقة بينهما وثيقة. لكن، وبحسب غي روشيه، فإنه قد يحصل انقطاع بين النماذج والقيم كأن تنقطع النماذج عن القيم التي قد أوحت بها، فتستمر النماذج في أن تستخدم كقواعد للسلوك، أو يبدو أقل فأقل وضوحاً «رجوع بعض النماذج إلى قيمة واحدة أو عدة قيم. فتؤدي تلك النماذج عندئذٍ وتقود إلى امتثال آلي، شكلي، فارغ من أي معنى، من دون أن تفقد مع ذلك قوتها القسرية»[١٥].

---

(١٤) روشيه، المصدر نفسه، ص ١٤١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٤١.

وبمعنى آخر، إن صحة القيم تقتصر على حدود حقيقتها أحياناً، ولكنها لا تترجم شرعية مثل أعلى. ذلك أنه من الممكن إقامة حكم بالاستناد إلى حقائق لا تزال في طور تشكّلها، إذ إن بناء حقيقة موضوعية في العلم هو في الوقت ذاته بناء واقع. فإذا وجب تمييز الحقيقة عن الواقع في أحكام القيم، وجب من ثمَّ توحيد أحدهما بالآخر .

ج ـ نسبية القيم

تبرز خاصية نسبية القيم من تعريف غي روشيه المُشار إليه سابقاً، لأن القيم الحقيقية بنظر عالم الاجتماع هي قيم مجتمع محدد. فالقيم هي المثل التي تتخذها جماعات وتنتسب إليها فتصبح، والحالة هذه، خاصية هذه الجماعة، في فترة زمنية ما، فالقيم متغيرة وفق البيئات الجغرافية والاجتماعية ووفق الزمان. وهي في هذا الإطار كالنماذج، لكن القيم أبطأ، من حيث التغيير، من النماذج، ولذلك هي تتطلب وقتاً أطول من النماذج نتيجة المقاومة التي تصادفها، وتعرقل، أو تؤخر، مسيرتها التغييرية. ولو كانت القيم دائمة دوماً مطلقاً لأصبح التغيير على المستويين الشخصي والاجتماعي مستحيلاً. وفي المقابل لا يمكن أن تكون القيم دائمة التغيير، لأنه، في هذه الحالة، يتعذّر استمرار الشخصية الإنسانية والأنماط الثقافية. ولذلك، وبناءً عليه، ينبغي أن نأخذ دائماً بعين الاعتبار أن القيم هي متغيرة نسبياً، وهي أيضاً، وفي الوقت ذاته، مستمرة نسبياً .

د ـ الشحنة الانفعالية للقيم

يعتبر غي روشيه، أن هذه السمة أو الخاصية التي لم تبرز بوضوح في تعريفه السابق للقيم، لها أهمية كبرى في علم

الاجتماع. ذلك أن الانتماء إلى قيمةٍ ما من القيم ليس نتيجة حركة عقلية ومنطقية فقط، إنما هو مزيج من الاستدلال البرهاني والحدس العفوي المباشر، تلعب فيه الانفعالية دوراً كبيراً[١٦]. وإذا كانت القيمة لا تستتبع بالضرورة، أو تستدعي، انتماءً عاطفياً انفعالياً، إلا أنه انتماء تشوبه عموماً العاطفة الانفعالية. وبمعنى أوضح: إن القيمة بذاتها لا تقودها العاطفة الانفعالية، لكنها غير مجردة من الأحاسيس. ذلك أن هذه الشحنة العاطفية هي التي تؤثر في توجيه فعل الفرد أو الأفراد والجماعات، وهي أيضاً التي تؤدي، بشكل أو بآخر، إلى ثبات القيم وديمومتها، أو بالأحرى البطء في تغييرها. ولأنها تفسر جمودها فهي، والحال هذه، تفسر مقاومتها التغيير.

والشحنة العاطفية هي التي تفسر أن عالم القيم يتضمن جانباً من الغموض والالتباس، ما يسمح للقيم المتناقضة إمكانية التعايش والمساكنة بعضها مع بعض. كما إنها تتعهد بإقامة روابط بين القيم يصعب على العقل أحياناً الدفاع عنها. والقيمة إذ تتضمن هذا الجانب العاطفي، فلأن المرء يستشعر مشاعر معيّنة تجاهها. وتتجلى هذه المشاعر في موافقته على كل ما يتناسب أو ينسق مع هذه القيمة، وعدم موافقته على ما يخالفها. ولعل هذه الشحنة العاطفية كما يسميها غي روشيه، أو الأحاسيس، هي التي تعطي للقيم صفة الوجوب، وتجعلها تمارس بنوع من القهر والقسر الإلزامي المعنوي، وهي ما يجعلها من أهم وسائل الضبط الاجتماعي، كما سنشير لاحقاً .

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

هـ ـ تدرّج القيم

تؤلف القيم في مجموعها نسقاً متماسكاً تحتل فيه كل قيمة من القيم أولوية خاصة بالنسبة إلى غيرها. وهو ما يمكننا من دراسة مسألة ثبات القيم أو التغيرات التي تطرأ على هذا النسق. ويعتبر البعض أن نسق القيم يتضمن نوعين رئيسين هما القيم الغائية التي تمثل غايات الوجود الإنساني، والقيم الوسيطة أو الوسيلية، والتي يعبّر عنها بأنها أساليب السلوك المفضلة لتحقيق الغاية المرغوبة. ويرى بعض الباحثين أن عدد القيم الغائية والوسيلية التي يمكن إخضاعها للقياس والتحليل محدود نسبياً. ويرى عبد الغني عماد، أنه من الضروري التمييز بين مدرج القيم ونسق القيم، حيث يعني **الأول** ترتيب الشخص للقيم وفق أهميتها بالنسبة إليه، أو بالتالي وفق ما تراه الجماعة التي ينتمي إليها. في حين أن **الثاني** يشير إلى التنظيم العام لقيم الفرد(١٧)، ما يؤكد دراسة القيم من حيث بناؤها والأشكال التي تتجسّد فيها بدلاً من الاكتفاء بترتيبها(١٨).

أنساق القيم، إذاً، هي المستويات التي نحتكم إليها، وهي الموجِّهات التي تحرك تصرفاتنا وفق ما هو أفضل أمام الآخرين، كما إنها مستويات تُوجَّه في إقناع الآخرين والتأثير فيهم بغية تبيان مواقف أو معتقدات أو اتجاهات أو قيم يُعتقد أنها جديرة

---

(١٧) عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة**، ص ١٤٧.

(١٨) خليفة، **ارتقاء القيم: دراسة نفسية**، ص ٦٢.

بالاهتمام. وعليه، يمثّل نسق القيم مخططاً عاماً أو مجموعة من المبادئ والقواعد كتبيان عقلي أكثر شمولاً، ولذلك فهو يحقق التوافق واحترام الذات، ومن الطبيعي أن يتفاوت الأفراد في ما يتعلق بالأهمية بالنسبة إلى القيم التي تؤدي هذه الوظائف.

من هنا، تأتي الخاصية الخامسة للقيم كما يحددها غي روشيه، وهي الصفة التراتبية. فالحديث عن سلّم القيم هو للإشارة إلى النظام التراتبي الذي على أساسه يحترم شخص أو جماعة المُثل التي ينتمون إليها. وهذه الطريقة تتوافق مع حقيقة استطاعت البحوث السوسيولوجية أن تتحقق منها، أو أن تقدّرها حق تقديرها، وخصوصاً البحث الذي كتبه كل من فلورنس كلوكهن (Florence Kluckhohn) وفريد سترودبيك (Fred Strodtbeck) انطلاقاً من المسلمات التالية:

١ ـ هناك عدد محدود من مسائل الوجود الإنساني الأساس، كان على الناس أن يجدوا لها بعض الحلول .

٢ ـ إن الحلول الممكنة لكل مسألة من المسائل تبقى محدودة .

٣ ـ عند اتخاذ أعضاء الجماعة أي حل، فلهذا الحل أفضلية على غيره من الحلول .

٤ ـ أما الحلول الأخرى غير المفضلة، فإنها تبقى مع ذلك قائمة في المجتمع بصفة قيم متغيرات أو بدائل[١٩].

---

(١٩) روشيه، **مقدمة في علم الاجتماع**، ص ١٤٤.

من المفيد الإشارة إلى أن ملمح القيم الشامل والتراتبي قد يغدو في غاية الأهمية في تفسير، وحتى في استشراف التغيّر الاجتماعي. وقد تُستخدم القيم المتباينة كمؤشرات لتطور المجتمع كما سبق وأشرنا. وإذا ما حصلت التغيّرات فإنه من الممكن أن تصبح القيم المتباينة قيماً سائدة ومسيطرة، كما إنه من الممكن أن تتبنى القيم المتباينة أقلية نشطة ومؤثرة تحدد هي مجرى التطور العام في المجتمع. وهذا ما يساعدنا على استخلاص أنه ليس هناك في الواقع سوى عدد قليل من القيم الجديدة، وأن أي تغيّر في القيم غالباً ما يكون تحوّلاً في تراتبية القيم وتدرّجها أكثر من إنتاج قيم جديدة. فتراتبية القيم تتبدّل وتتغيّر، وتضعف القيم السائدة وتحل محلها قيم أخرى من متغيراتها[٢٠].

يمكننا أن نستخلص مما سبق، أن تراتبية القيم، أو بالأحرى أهميتها إنما تخضع وترتبط في آنٍ واحد ـ للموقف، ومع الموقف الذي نحن بصدده. ذلك أننا نستحضر القيمة ـ ونستدعيها ـ لتلبّي الحاجة التي نحن بصددها في هذه اللحظة. وإذا أخذنا مثلاً مسألة الثأر، فإنه يشكّل قيمة عالية عند الكثير من الثقافات المحلية في معظم أنحاء الوطن العربي. وقيمته العالية هذه تكون في أوجِها لحظة وقوع الحدث الذي يستدعي الأخذ بالثأر وفق هذه الجماعات. ومع مرور الوقت، يخفّ هذا الشعور نتيجة عوامل ومؤثرات كثيرة ناتجة في مجملها من تفكير عقلاني. وهذا ما يؤكد ما ذهب إليه غي روشيه عندما ربط بين القيم والشحنة العاطفية أو

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

الانفعالية لها، وللفرد الذي ينتمي إليها. وهذا ما يدفعنا إلى القول إن تراتبية القيم مرتبطة بشكل أو بآخر بالمراحل العمرية التي يمر بها الإنسان، وبنموه وتطوره ونضجه الجثماني والعقلي والاجتماعي، وبمعنى أوضح فإن القيم تتبدّل من حيث أهميتها وأولوياتها وفقاً لهذه المراحل. فقيم الفرد وهو شيخ، تختلف عن قيمه وهو كهل، وهي بالتالي تختلف عنها وهو شاب أو مراهق، أو غير ذلك[٢١].

وبناءً عليه، تضيف فوزية دياب خاصية سادسة للقيم، وهي أنها تتضمن الوعي أو الشعور حيث يرى أرنولد غرين أن القيمة وعي له الدوام نسبياً، يضاف إليه انفعال بخصوص شيء أو فكرة أو شخص، والقيمة لا تكون قيمة بالنسبة إلى الفرد إلا اذا توافرت شروط ثلاثة هي:

١ ـ أن يكون عنده وعي يتبلور حول وجود شيء أو فكرة أو شخص.

٢ ـ أن وعيه هذا يخصه ويهمه هو، بمعنى أنه يُحدث عنده اتجاهاً انفعالياً مع، أو ضد، الشيء أو الفكرة أو الشخص .

٣ ـ أن وعيه واتجاهه يكونان أكثر من حالة ظرفية عابرة أي يرددها بعض الوقت[٢٢].

---

(٢١) Richard La Pierre, *A Theory of Social Control* (New York: McGraw Hill, 1954), pp. 140-142.

(٢٢) Arnold Green, *Society* (New York: McGraw Hill, 1960), pp, 135-136.

وتلاحظ فوزية دياب أن أرنولد غرين، قد تكلم عن وجود المظهرين الإدراكي والوجداني، وأغفل ذكر المظهر النزوعي. والواقع أن القيمة تتضمن دائماً الوعي بمظاهره الثلاثة: الإدراكية والوجدانية والنزوعية[٢٣]. وبصرف النظر عن هذه العوامل من حيث الأولوية، وأيِّ العواملِ لها أسبقية على العوامل الأخرى، فإن المهم هو وجود هذه العوامل في القيمة. ووجودها مندمج متداخل تداخلاً يصعب معه فصل أحدها عن الآخر. وهكذا يمكننا أن نحمل أهم خصائص القيم أو سماتها في أنها ذاتية، وعصيّة على القياس وتقوم على الاعتقاد، والنسبية، وترتّب نفسها ترتيباً هرمياً، وأخيراً تتضمن الوعي بمظاهره الثلاثة الإدراكي والوجداني والنزوعي الحركي.

يتوضح لنا مما سبق أن قيمة القيم ليست موجودة في ذاتها، ولا هي متوقفة على صفاتها الذاتية، وهذا ما عبّر عنه إميل دوركهايم عندما قال: «إن هناك أمثلة كثيرة تُبيّن لنا أن ليس هناك أية علاقة على الإطلاق بين خصائص الشيء الكامنة فيه وبين القيمة التي تنتسب إليه»[٢٤]. بل هي مرتبطة، بشكل أو بآخر وبفعالية، بالإنسان الذي يضفي عليها هذه القيمة. وبالتالي، فإن القيم غير موضوعية ولا يمكن أن تكون موضوعية، أي مستقلة عن

---

(٢٣) فوزية دياب، **القيم والعادات الاجتماعية** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، ص ٢٩.

(٢٤) Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, translated by D. F. Pocock (Glencoe: Free Press, 1953), p. 86.

الإنسان، ومنبثقة من طبيعة الأشياء، وصفاتها الكامنة فيها. فالإنسان هو الذي يحمل القيم ويخلعها على الأشياء. فهذه الأشياء هي من وجهة الطبيعة التجريبية حيادية، وهي متعلقة بالأحكام التي تصدرها عليها والتي هي نابعة من واقع اهتمامنا بها وبحثنا فيها. فالشيء نفسه يكون خيراً أو شراً، جميلاً أو قبيحاً، بحسب ما يراه الإنسان والمحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه والبيئة الجغرافية. ويضيف زكي نجيب محمود: المصلحة الذاتية التي قد تكون للفرد أو للجماعة[٢٥].

ويعود هذا الكلام ويذكّرنا بمسألة التراتبية في سلّم القيم، أو المتعلقة بالفعل الاجتماعي الذي يفرض بالضرورة، من جهة العناصر الاجتماعية الفاعلة والجماعات ويستتبع الاختيار بين مختلف طرق السلوك الممكنة. فكما إن على الجماعات أن تختار بين النماذج المتشعّبة أو حتى المتناقضة، عليها أن تختار أيضاً بين نموذج واحد أو نماذج عديدة تفاضلية. والاختيار بين النماذج يفرض الاختيار بين القيم بحسب غي روشيه، الذي يرى أيضاً أن الاختيار **الأول** (النماذج) إنما يصدر عن الاختيار **الثاني** (القيم). وأن مجمل القرارات التي تتخذها العناصر الفاعلة والجماعات أمام مختلف النماذج الممكنة إنما هي مستوحاة من القيم التي ينتسبون إليها، وهو اختيار يعبّر عن انتماء واعٍ لنظام من القيم[٢٦].

---

(٢٥) زكي نجيب محمود، **خرافة الميتافيزكيا** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣)، ص ١٣٢٦.

(٢٦) روشيه، **مقدمة في علم الاجتماع**، ص ١٤٨.

على أية حال، يتبيّن لنا من خلال التعريفات التي ذكرناها في هذا الفصل والتي تتناول مفهوم القيم، والسمات أو الخصائص التي تتمتع بها القيم، أنه من الصعب بمكان تناول مفهوم القيمة بالدراسة والتحليل بمعزل عن مصطلحات أخرى ترتبط به بشكل أو بآخر. من هذه المصطلحات: الاتجاهات، والمعايير، والحاجات، والاهتمامات، والدوافع، والعواطف، وأنماط التفضيل. ومع ذلك، فإنه من الضروري التمييز بين مفهوم القيمة وهذه المصطلحات أو المفاهيم التي عادة ما تختلط بها:

١ ـ مفهوم القيمة ومفهوم الاتجاه

إذا كان البعض يعتبر أن القيمة وثيقة الصلة والارتباط بالاتجاه إلى حد اعتبارهم أن «القيم هي حالات خاصة للاتجاهات الإنسانية، فإنه ثمة اختلافاً بينهما. فالاتجاه يختلف عن القيمة، حيث يشير المفهوم إلى تنظيم مجموعة من المعتقدات حول موضوع معيّن أو موقف ما. في حين أن القيمة تشير إلى معتقد وحيد وأساس من نوعية خاصة جداً بحيث يوجه السلوك والاتجاهات والأحكام[٢٧]. وعلى المستوى الوصفي، فالفرق بين الاتجاهات والقيم هو كالفرق بين العام والخاص، حيث تقف القيم كمحددات لاتجاهات الأفراد، ويرى عبد الغني عماد أنه يمكن النظر إلى الاتجاهات والقيم، في ضوء مستويات مختلفة تمتد من الخصوصية إلى العمومية. يتمثل المستوى **الأول** في المعتقدات،

---

(٢٧) محمد علي أحمد، **الأنثربولوجيا الثقافية** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤)، ص ٢١٩.

ويتمثل **الثاني** في الاتجاهات، ثم المستوى **الثالث** حيث توجد القيم، وأخيراً المستوى **الرابع** المتمثل في الشخصية. وهنا تظهر القيمة كبناء أكثر عمومية من الاتجاه، حيث يتم تنظيم هذه الاتجاهات من خلال أربعة مستويات يتمثل **الأول** في الاتجاهات النوعية، ويتمثل **الثاني** في الآراء الثابتة نسبياً، ويتمثل المستوى **الثالث** في ارتباط الآراء بعضها ببعض لتشكل اتجاهاً، أما المستوى **الرابع** فيتأتّى من ارتباط مجموعة من الاتجاهات بعضها مع بعض لتشكّل ما يُعرف بالأيديولوجيا(٢٨).

ولقد أشار ميلتون روكيش، في مقاربة مهمة للفرق بين القيم والاتجاهات على الشكل التالي:

أ ـ بينما يشير الاتجاه إلى مجموعة من المعتقدات، تشير القيمة إلى معتقد واحد.

ب ـ تقف القيمة كمعيار، بينما يقف الاتجاه على عدد من القيم المتضمنة مجموعة معايير.

ج ـ تحتل القيم مكانة مركزية أكثر من الاتجاهات داخل التكوين الشخصي والنسق المعرفي للأفراد.

د ـ ينظر إلى مفهوم القيم على أنه أكثر دينامية من الاتجاهات، لأن مفهوم القيم مرتبط بالدافعية بحيث إن الاتجاهات ليست عوامل موجِّهة للسلوك.

---

(٢٨) عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة،** ص ١٤٤.

٥ - تقوم القيم بدور أساس في تحقيق الذات، في حين أن دور الاتجاهات هو أقل نسبياً.

٢ - القيم والمعايير الاجتماعية

يوجد ثلاثة جوانب تختلف فيها القيم عن المعايير الاجتماعية: **الأول** هو أن القيمة تشير إلى نمط مفضَّل للسلوك أو غاية من غايات الوجود، في حين أن المعيار الاجتماعي يشير إلى نمط سلوكي فقط. **والثاني** أن القيمة تتسامى على المواقف الخاصة، بينما المعيار هو تحديد لسلوك أو منع لسلوك آخر في موقف معين، **وثالثاً** وأخيراً أن القيم أكثر شخصية وداخلية، في حين أن المعايير اتفاقية وخارجية.

وبمعنى أوضح، إن المعايير هي قواعد للسلوك في ظروف محددة، في حين أن القيم هي مستويات للتفضيل مستقلة عن المواقف الخاصة. القيم تحدد التفضيلات الاجتماعية، والمعايير تحدد الالتزامات الاجتماعية، القيم تحدد المفضل والمرغوب على مستوى العمومية، في حين أن المعايير هي قواعد للسلوك المرغوب فيه على مستوى الخصوصية.

٣ - القيم والحاجات

ذهب بعض الباحثين إلى اعتبار أن هناك تطابقاً بين القيم والحاجات، وإلى اعتبار أن خصائص كل من القيم والحاجات متماثلة إلى حدّ ما. والمقتضى يفرض أن نميّز بين القيم والحاجات، لأن الارتباط بين القيم والحاجات على هذا النحو

يطمس الخط الفاصل بين الإنسان وسائر المخلوقات. لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يحتضن قيماً معينة وينتمي إليها لا على المستوى الفردي فحسب، وإنما أيضاً على المستوى المجتمعي. فالقيم هي نتاج القوى الاجتماعية والنفسية المؤثرة في الأفراد. فالقيم، وإن كانت تُعبّر عن الحاجات، إلا أنها تُمثّل بالنسبة إلى الإنسان أدوات المحافظة على تقدير الذات.

٤ ـ القيم والاهتمامات

تنقسم المعتقدات إلى ثلاثة أنواع وصفية، وتقييمية، وآمرة وناهية. والقيم أشبه، بحسب بعض المفكرين، بالنوع الثالث، ذلك أن القيم، بحسب رأيه، تتسم بثلاث خصائص معرفية وسلوكية ووجدانية. لكن البعض الآخر يُفرّق بين القيم والمعتقدات، على أساس أن القيم تشير إلى الحسن مقابل السيّىء، أما المعتقدات فتشير إلى الحقيقة مقابل الزيف[٢٩].

يمكننا أن نستنتج في ختام هذا الفصل، أن دراسة القيم هي بلا أدنى شك دراسة معقدة، لأنها مرتبطة بأشكال مختلفة مع عدد من المفاهيم والمصطلحات التي تتداخل معها أحياناً لدرجة الارتباط الوثيق الذي تصعب معه دراستها بمعزل عنها. كما يظهر لنا أن الاختلاف في التعريفات المتعددة التي أُعطيت لمفهوم القيم هي ناتجة بالدرجة الأولى عن المذاهب المدرسية واتجاهاتها. ومع ذلك، فإن معظم هذه الاتجاهات المدرسية وآرائها تتفق، بشكل أو

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

بآخر، على أنه، ومن أجل دراسة القيم دراسة علمية، وجب إعطاء المفهوم معنى إجرائياً، ما يُسهّل مثل هذه الدراسات. ومع الأخذ بعين الاعتبار خصائص القيم وسماتها، وحتى لا يبقى المفهوم في إطاره النظري، فإنه من المفيد إجراء دراسات ميدانية حول هذا المفهوم. ذلك أن القيم تختلف من جماعة إلى جماعة، لا من حيث التعريف فقط بل من حيث الأهمية والأولوية المتعلقة بكل مجتمع أو بكل جماعة.

إن دراسة القيم وفق ما ذكرنا، تتيح لنا إجراء دراسات مقارنة للقيم بين الجماعات المختلفة كما داخل الجماعة ذاتها. فدراسة القيم داخل الجماعة ذاتها تتيح لنا معرفة كيفية تطور منظومة القيم تاريخياً، كما تتيح لنا معرفة كيفية إعادة صياغة هذه المنظومة وفق ما أشرنا إليه في تراتبية القيم أو «سلم القيم»، وما هي العوامل المؤثرة في إعادة التشكيل هذه؟ مع العلم أن تشكّل القيم وأهميتها وتراتبيتها، جميعها مرتبط بمسألة تصنيف القيم، وهو ما سنتحدث عنه في الفصل التالي.

الفصل الثاني
تصنيف القيم

تمهيد

لا تختلف مسألة تصنيف القيم عن مسألة تعريفها من حيث إنها لا تزال قضية خلافية بين الباحثين. فيظهر الاختلاف في التصنيف كانعكاس للخلاف في التعريف. وقد أثار تصنيف القيم الكثير من المشكلات لدى الباحثين نظراً لتنوع وجهات النظر. وهكذا فنحن لا نقع على اتفاق على تصنيف واحد معيّن بالذات نتيجة للاختلاف حول القواعد والمبادئ التي ينبغي أن يستند إليها التصنيف. مع الأخذ بعين الاعتبار، أن بعض الباحثين قد أكد أنه من العسير تصنيف القيم تصنيفاً شاملاً.

يقول كلاكهون في هذا المجال: «نحن لم نكتشف بعد تصنيفاً شاملاً للقيم». ويقول سورلي: «من الصعوبة البالغة أن تكون هناك قاعدة يمكن على أساسها تحديد كل أنواع القيم»[1]. ولذا نجد

---

(1) William Ritchie Sorley, *Moral Values and the Idea of God* (Cambridge: The University Press, 1924), p. 27.

كثيراً من أبحاث العلماء تتجنّب كلياً أية محاولة لتصنيف القيم أو تمييز بعضها عن بعض. على أية حال، فإن أي تصنيف للقيم لا بد أن يكون مقصراً في الإحاطة بكل أنواعها، ومع ذلك فإنه يبدو ضرورياً لدراستها. ذلك أن أي تصنيف يحمل من غير شك بعض الجديد على الصعيد العلمي، وهو بالتالي أفضل من عدمه.

فتصنيف القيم يساعد كثيراً على التخفيف والتقليل إلى حد ما من الخلط والبلبلة التي تشوب دراستها ومناقشتها. وهو ما يعود (الخلط)، إلى الاختلاف في وجهات النظر من حيث نوع القيم التي يناقشونها. فبينما يقصد أحدهم نوعاً عاماً من القيم، يشير الآخر إلى نوع خاص ومحدود، ويشير الثالث إلى نوع يختلف كل الاختلاف عما قصده الآخران.

من هذه التمايزات مثلاً، أن جو ليتلي (Go Ligthly) ميّز بين القيم الرئيسة والقيم العلمية. وتحدّث لويس عن أربعة نماذج للقيم هي: الغائية والخارجية والكامنة والوسيلية. وكتب كورنل عن القيم الثابتة والقيم العملية، في حين وصف بيري (Perry) القيم في ضوء الاهتمامات الإيجابية والسلبية والتقدمية والكامنة والفعلية. هذا كله بالإضافة إلى تصنيفات أخرى قائمة على ما تحتويه القيمة، كقيم اللذة والقيم الجمالية والقيم الدينية والقيم الاقتصادية والقيم الأخلاقية وغيرها[٢]. وجميع هذه التصنيفات مرتبط بالثقافة التي تدرس فيها القيم. وقد ميز رالف وايت .R

(٢) محمد علي محمد [وآخرون]، **المجتمع والثقافة والشخصية**، سلسلة علم الاجتماع المعاصر (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣)، ص ٢٢٤.

(White) بين مئة قيمة عامة وخمسٍ وعشرين قيمة سياسية مرتبطة أساساً بالثقافة الغربية. وسنتناول في هذا الفصل التصنيفات بشكل عام، والمعروفة لدى معظم الباحثين وفق وجهة نظرهم، مع الإشارة إلى أن هذه التصنيفات جميعها تعتبر وكأنها يكمل بعضها بعضاً ولا يمكن تناول كل تصنيف على حدة لأنه لا يفي بالغرض.

تعتبر محاولة نيكولاس ريتشر (N. Rescher) محاولة قيّمة لعرض مختلف أسس التصنيف والقيم[٣] وفق الشكل الآتي:

١ - **التصنيف على أساس محتضني القيم**: حيث يتمّ التركيز على الأفراد الذين يتبنون قيمة معيّنة كالقيم الشخصية، وقيم العمل، والقيم القومية، وقيم الجماعات المهنية المختلفة، وقيم النخب السياسية أو النخب الثقافية. وهذا التصنيف للقيم لا يتعلق بالقيم من حيث الموضوع أو المحتوى. وفي هذه الحالة، فإن البحث يتناول أولئك الذين يحتضنون قيمة معينة سواءً كانوا أفراداً أم جماعات.

٢ - التصنيف وفق موضوعات القيم: حيث يتم التصنيف وفق موضوعات محددة تكتسب خاصية قيمية، كالبحث في تقويم الرجال بحسب درجة الذكاء، أو تقويم الأمم في ضوء عدالة الأنظمة أو الحريات العامة. ومن الأمثلة التي يمكن عرضها على هذا الأساس الآتي:

---

(٣) Nicholas Rescher, *Introduction to Value Theory* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1969), p. 13.

نمط القيمة	تفسير موضوع التقويم	نماذج القيم
١ ـ قيم الأشياء	الخصائص المرغوبة في الأشياء	الجودة ـ السرعة ـ الصفاء
٢ ـ قيم بيئية	الخصائص المرغوبة في البيئة	الجمال ـ التناسب ـ الهدوء
٣ ـ القيم الفردية	السمات المرغوبة في الأفراد	الشجاعة ـ الذكاء ـ الكرم ـ التفوق
٤ ـ القيم الجماعية	الخصائص المرغوبة والمتعلقة بعلاقة الفرد بالجماعة	التعاون ـ الانسجام
٥ ـ القيم المجتمعية	الخصائص المرغوبة في ما يتصل ببناء المجتمع ونظمه	العدالة ـ المساواة ـ الحريات العامة
٦ ـ القيم الإنسانية	الخصائص المرغوبة في المجتمع	استقرار ـ قدرات ـ ابداع ـ عادات وتقاليد

وإذا أخذنا الاحترام مثلاً، فإن احترام الذات يقع في الفئة الثالثة، بينما يقع الاحترام المتبادل بين الرفاق في الفئة الرابعة وهكذا دواليك[٤].

٣ ـ **التصنيف على أساس الفائدة والمنفعة:** عادة ما ترتبط القيم بفائدة أو منفعة يحققها الأفراد الذين يحتضنونها. ولا فرق هنا بنوعية المنفعة سواء أكانت إشباع حاجة أو تنمّ عن اهتمام ما، أو مصلحة ما. وهنا يفترض أن يبدأ التصنيف أولاً بتحديد الحاجات والاهتمامات. وهنا يمكننا أن نحصل على التصنيف الآتي:

---

(٤) حول هذا التصنيف انظر ايضاً: عبد الغني عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ١٤٨.

فئات القيم	نماذج القيم
١ ـ المادية الطبيعية	الصحة، الراحة، سلامة البدن
٢ ـ الاقتصادية	الأمن الاقتصادي، الإنتاجية
٣ ـ الأخلاقية	إغاثة الملهوف ـ المساعدة على قضاء حاجات الآخرين ـ نصرة الضعيف
٤ ـ الاجتماعية	الإخلاص والألفة ـ التعاون
٥ ـ السياسية	الحرية ـ العدالة
٦ ـ الجمالية	الجمال ـ التناسق
٧ ـ الدينية	الشفقة ـ صفاء الضمير ـ حب الخير
٨ ـ الفكرية	الذكاء ـ الوضوح
٩ ـ المهنية	النجاح ـ التقدير المهني
١٠ ـ العاطفية	الحب ـ القبول

إن هذا التصنيف يعتمد ـ كما هو واضح ـ على نوعية الفائدة والمنفعة التي تضمنتها القيمة. ويمكننا، ووفق هذا التصنيف بالطبع، أن نقارن بين هذه الحاجات تبعاً لأهميتها بالنسبة إلينا، وهو ما يمكّننا من الوصول إلى تصنيف جديد للقيم هو **الأهمية النسبية**.

٤ ـ **التصنيف على أساس الأهداف والأغراض**: وهو ما يفهم منه أن التصنيف إنما يتم وفقاً للفرص أو الهدف الخاص الذي يتحقق بوجودها كالقيم التعليمية لبعض البرامج، والقيم التاريخية لبعض الأشياء، والقيم الاقتصادية لبعض الموارد، أو القيم التبادلية لبعض الأنواع من السلع. فالتصنيف هنا، يرتكز على الغرض الإنساني الذي يتحقق بوجود قيمة معيّنة.

٥ ـ التصنيف على أساس العلاقة بين محتضن القيمة والفائدة: إذ يلاحظ عموماً أن الشخص يحتضن قيمة معيّنة لأنه يرى في وجودها فائدة تعود عليه، أو على من يحيطون به، وهو ما

يُعرف بتوجهات القيم، كالقيم الأسرية والمهنية والقومية.

٦ ـ التصنيف على أساس العلاقة بين القيم ذاتها: يعتمد هذا التصنيف على مدى ارتباط القيم بعضها ببعض، كما إنه يثير مسألة تدرّج القيم وفقاً لعموميتها أو لذاتها[٥].

قد تكون أسسس التصنيف هذه، تمثل أبعاداً ملائمة لدراسة القيم، إذ تيسّر تناول ومناقشة القيم في ضوء الفروق القائمة بينها، ما يخفف من حدة الالتباس بينها. ويخلص روكيش، إلى القول إن كل قيمة إنسانية هي نتاج اجتماعي. وقد تتداخل هذه القيم فيما بينها وتتشارك في خصائص عامة كالقيم الأسرية والقيم الدينية[*]. وكما إنه يمكن القيم أن تتداخل، فكذلك يمكنها أن تتصارع، أو بالأحرى يمكنها أن تكون في حالة صراع، كالقيم الدينية والقيم العلمانية. من هنا يخلص روكيش إلى أهمية تحديد النظم الاجتماعية كخطوة أولى لتصنيف القيم المرتبطة بهذه النظم والملائمة للثقافة التي نشأت فيها.

بالإضافة إلى تصنيف روكيش المُشار إليه، هناك من يصنّف القيم وفقاً لأبعادها. وفي ضوء الأبعاد يمكن تصنيف القيم على الشكل الآتي:

١ ـ **بُعد المحتوى**: لعل التصنيف الأبرز للقيم من حيث محتواها هو ذلك التصنيف الذي قدمه سبرينغر (Spranger) في كتابه

---

(٥) انظر حول ذلك: محمد [وآخرون]، **المجتمع والثقافة والشخصية**، ص ٢٦٣.

(*) الأسرة والدين هما من المصادر الأساس للقيم التي سنتحدث عنها في الفصل التالي.

أنماط الرجال، حيث تحدث عن ستة أنماط من القيم هي النظرية، الاقتصادية، الجمالية، الاجتماعية، السياسية، والدينية(٦).

المقصود **بالقيم النظرية**، هو اهتمام الفرد وميله إلى اكتشاف الحقيقة، متخذاً في سبيل ذلك اتجاهاً معرفياً من المحيط. فهو يوازن بين الأشياء على أساس ماهيتها، ويسعى وراء القوانين التي تحكمها بقصد معرفتها، من غير النظر إلى القيمة العملية لها أو صورتها الجمالية. والأشخاص الذين يضعون هذه القيم في مستوى أعلى من غيرها من القيم إنما يمتازون بنظرة موضوعية علمية معرفية نقدية تنظيمية.

ويقصد **بالقيم الاقتصادية** ميل الفرد لما هو نافع، متخذاً من المحيط الذي يعيش فيه وسيلة للحصول على الثروة عن طريق الإنتاج والتسويق واستثمار الأموال. وينطبق هذا الوصف على رجال الأعمال والتجار.

أما **القيم الجمالية** فتعني اهتمام الفرد وميله إلى ما هو جميل متناسب متناسق من حيث الشكل. وهذا لا يعني بالضرورة أن الذين يمتازون بهذه القيم إنما هم الفنانون المبدعون فقط، بل تشمل أيضاً متذوّقي هذا الفن.

---

(٦) هذا التصنيف مستوحى من كلا كون في بارسنتر وشيلز، ومنقول عن: فوزية دياب، **القيم والعادات الاجتماعية** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، ص ٧٤. وانظر ايضاً في هذا المجال: عطية محمود هنا، **القيم: دراسة تجريبية مقارنة** (القاهرة: المطبعة العالمية، ١٩٥٩)، ص ٦٠٥.

ويقصد **بالقيم الاجتماعية** اهتمام الفرد وميله نحو الناس، وتمسّكه بالعادات والتقاليد التي تنمّ عن الاحترام وحب الناس ومساعدتهم، ما يؤشر إلى تمسكه بالعائلة، وما تقتضيه من محافظة عليها مع عدم الاقتصار على العائلة الأسرة فقط، وإنما تمتد لتشمل المجتمع الذي يعيش فيه بكامله، أي في إطارية الميكروسوسيولوجيا والماكروسوسيولوجيا.

أما **القيم السياسية** فهي تعني أن الشخص يهدف إلى السيطرة والتحكم، ليس عسكرياً، بل بتمتعه بمواصفات القائد، كالقدرة على التحكم بالغير، وتوجيهه في وجهة ما.

في حين أن **القيم الدينية** أخيراً، إنما يقصد بها اهتمام الفرد وميله إلى معرفة الماورائيات، والاهتمام بالغيبيات، والتمسك بها، لأنها تشكل بالنسبة إليه قناعات، وتحمل الأجوبة الملائمة له والمفسرة لهذه الغيبيات.

طبعاً، ينبغي الأخذ بعين الاعتبار هنا، أن هذا التصنيف للقيم لا يعني بالضرورة أن الأفراد يتوزعون وفقاً له، وإنما يعني أن هذه القيم موجودة في الفرد، غير أن ترتيبها من حيث الأهمية والأولوية يختلف من فرد إلى آخر، كما يختلف من جماعة إلى أخرى، وفقاً لما أشرنا إليه في الفصل السابق تحت عنوان «تراتبية القيم» أو «سُلّم القيم».

هناك قيمة تمثّل رأس الهرم مهيمنة على باقي القيم، فمن الأشخاص من تسيطر عليهم القيم الدينية، ومنهم من تسيطر عليهم القيم الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية. وهي تساعد (القيمة المسيطرة)، على تكامل سلوك الفرد، بمعنى أنها توجّه باقي قيمه،

إذ إن الفرق بين شخص وآخر، هو بالدرجة الأولى، يعود إلى النظرة إلى الأشياء وتقويمها. فالتاجر مثلاً، الذي يهدف بالدرجة الأولى إلى الربح، لا يهمه ممن يربح، بل هدفه الأساس هو الربح، كذلك لا تهمه وسيلة الربح.

والاختلاف بين الشعوب كالاختلاف بين الأفراد مردّه إلى فلسفة الحياة، وطريقة تقويم الأشياء. وفي هذا الإطار يقول محمد ثابت الفندي: «إن كل شعب من الشعوب يحيا حياة خاصة، أو يتخذ قيمة من القيم أساساً لحياته، فتارةً يكون قلب الحياة (أي القيمة العليا) السياسة، وتارةً يكون الاقتصاد، وقد يكون الدين طوراً آخر. فكلما قرب الفرد من قلب الحياة في الشعب الذي يعيش فيه قرب من القيم الأولى، أي الممتازة في أمته، وكلما بَعُدَ عن ذلك القلب، بَعُدَ عن تلك القيم وانزوى في قيم أقل أهمية»[٧].

٢ ـ **بُعد المقصد:** تنقسم القيم من حيث مقصدها إلى قسمين: وسائلية وهدفية أو غائية، وهي ما تُعرف أحياناً بالقيم النهائية. أما القيم **الوسائلية** فهي ما ينظر إليها الأفراد على أنها وسائل لغايات أبعد. في حين أن القيم **الغائية** أو **الهدفية** تعني ما تضعه الجماعات لنفسها، كما الأفراد، من أهداف. كالترقية في المهنة العسكرية، أو حتى في الوظيفة المدنية. والواقع أن التمييز أحياناً بين القيم الغائية والقيم الوسائلية ليس أمراً سهلاً

---

(٧) محمد ثابت الفندي، **الطبقات الاجتماعية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٩)، ص ٢٦.

خصوصاً عند تطبيقه على أمور الحياة العملية، وفي المثل الذي تعطيه فوزية دياب عن هذا الالتباس حول الطبيب الذي يُفترَض فيه أن يصون الجسم الإنساني، أو المهندس الذي يُفترض فيه أن يصون الآلة، وهو أمر مرغوب فيه عند الاثنين ويجعل كلاً منهما يقوم به على أفضل وجه، من غير أن يسألا عن الأهداف والأغراض. وهنا يطرح التساؤل الآتي: هل يمكن اعتبار كل من الصحة وطول العمر قيمة نهائية غائية أم يمكن النظر إلى كلٍّ منهما على أنه وسيلة للسعادة أو وسيلة للاستمتاع بالحياة الاجتماعية أو غيرها من الأغراض؟ أسئلة توحي بالصعوبة في التمييز بين النوعين من القيم كما يوحي بتقارب الآراء حول هذا الموضوع(٨).

يجدر الأخذ بعين الاعتبار أن التجارب قد برهنت أو بيّنت، أن الشيء الواحد قد يكون ذا قيمة هدفية كما يمكن أن يكون ذا قيمة وسائلية في الوقت ذاته. ولذلك، فإن التداخل يشتد ويتشابك بين نوعي القيم الغائية والوسائلية. وفي ذلك يقول كلاكهون: «من الواضح أن العلاقة بين القيم الوسائلية والقيم الغائية هي علاقة تداخل وتشابك وترابط تام، وليست مجرد علاقة تتابع وتسلسل، بمعنى أن القيمة الغائية ليست نتيجة للقيمة الوسائلية، وبمعنى أنه لا يصح أن نفصل بين القيم الوسائلية والقيم الغائية، فهما متلازمتان»(٩).

على أية حال، إن التمييز بين نوعي القيم المُشار إليهما هو من

---

(٨) دياب، **القيم والعادات الاجتماعية**، ص ٧٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٨.

الناحية النظرية أسهل منه من الناحية العملية. ويضيف ريمون رويه، أن تمييز الغاية عن الوسيلة إنما ينشأ في أغلب الأحيان من تحليل فكري تعسفي إلى حد ما. ذلك أن الحياة تكاد تنجح نجاحاً دائماً في مزج المراحل كلها مزجاً وثيقاً. فالطفولة ليست وسيلة نضج فحسب، بل إن لها قيماً خاصة أيضاً[١٠]. ويذهب فلوغل (Flugel) أبعد من ذلك حين يرى أن التمييز بين القيم السائلية والقيم الغائية، على الرغم من أنه غالباً ما يكون مفيداً ومناسباً في اعتبارات الدراسة التحليلية مثلاً، لكنه كثيراً ما يكون تمييزاً مصطنعاً وصارماً وخالياً من المرونة وغير واقعي[١١].

إنه من الصعب جداً وفي الكثير من مناحي الحياة أن نتبين الوسيلة منفصلة عن الحياة، وأن نقرر، وبدقة متناهية، أين تنتهي الوسيلة؟ وأين تبدأ الغاية؟ إن الغاية والوسيلة تندمجان إحداهما في الأُخرى في خبرات الحياة، وليست هناك أية قيمة يمكن أن تنسب إلى إحداها منفصلة عن الأخرى[١٢].

٣ ـ **بُعد الشدة**: عادةً ما تقدر شدة القيم بدرجة الالتزام التي تفرضها، ونوعية الجزاء الذي توقعه على مخالفيها. وهي لذلك تتفاوت تفاوتاً كبيراً، إلا أن هذا التفاوت لا يلغي وجود مستويات لقياس

---

(١٠) ريمون رويه، **القيم**، ترجمة عادل الحوا ([دمشق]: جامعة دمشق، ١٩٦٠)، ص ١٣٤.

(١١) J. C. Mon Flygel, *Morals and Society* (London: White Fiors, 1955), p. 17.

(١٢) William Ritchie Sorley, *Moral Values and the Idea of God* (Cambridge: The University Press, 1924), p. 40.

شدة القيم التي يمكن تحديدها بثلاثة مستويات هي:

- ما ينبغي أن يكون (القيم الملزمة، الآمرة الناهية).
- ما يُفضَّل أن يكون (القيم التفاضلية أو التفضيلية).
- ما يرجى أن يكون (القيم المثالية أو الطوباوية).

بالنسبة إلى **القيم الملزمة أو الآمرة الناهية**، فتُعرَّف على أنها «القيم ذات القدسية التي تلزم الثقافةُ بها أفرادها، ويرعى المجتمع تنفيذها بقوة وحزم سواء عن طريق العرف وقوة الرأي العام، أو عن طريق القانون والعرف معاً»[١٣]. إن من شأن هذا النوع من القيم أن يزيد من الالتزام القوي تجاه الجماعة، ما يقوي اللحمة الاجتماعية كما يقوي العصبية. وهذا النوع يوجد أكثر ما يوجد في المجتمعات المحلية التي لا تزال الأعراف تشكل لديها القانون الأفعل من القوانين التي تعتمدها الدولة حتى ولو كانت هذه الجماعات خاضعة لسلطة الدولة. ولا تزال هذه الجماعات تشكل شريحة لا بأس بها من السكان في الوطن العربي عنيت بذلك القبائل والعشائر. وحتى في بعض أنماط الحياة الريفية، حيث لا يزال العرف، أو الأعراف، هي التي تحكم تصرفات الأفراد في هذه الجماعات. وهي تشكل بالتالي وسيلة أساسية ومهمة من وسائل الضبط الاجتماعي[١٤].

---

(١٣) محمد عماد الدين إسماعيل [وآخرون]، **قيمنا الاجتماعية وأثرها في تكوين الشخصية** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢)، ص ١٨٠.

(١٤) حول وسائل الضبط الاجتماعي والأعراف انظر: غسان الخالد، **الذهنية القبلية في المشرق العربي** (طرابلس: دار ومكتبة الجامعة، ١٩٩٨)، ص ٤٩ و٢٧٦.

وتأتي في المرتبة الثانية **القيم التفضيلية**، وهي القيم التي يشجع عليها المجتمع أفراده لكنه لا يلزمهم التمسك بها. بمعنى أن عدم التمسك بها لا يفرض إنزال العقوبة بالأفراد غير الملتزمين بها. فمثلاً، الكرم هو قيمة اجتماعية يشجع المجتمع عليها، لكنه لا يلزم أفراده على الأخذ بها، كما لا يفرض عدم الالتزام بهذه القيمة أي عقاب. وكذا الحال بالنسبة إلى إكرام الضيف أو الزواج المبكر، أو صلة الرحم، أو زواج الأقارب، مع الأخذ بعين الاعتبار أن عدم التمسك ببعض هذه القيم، إن لم يكن محل عقاب، فإنه محل نقد، كقيم إكرام الضيف أو قيم صلة الرحم وما إلى ذلك. وفي الكثير من الأحيان، لا يستطيع المرء أو الفرد تحمّل النقد من أفراد مجتمعه. من هنا فإن هذه القيم تحمل في مضامينها عقاباً معنوياً قد يكون أكثر إيلاماً من العقاب المادي.

أما **القيم المثالية أو الطوباوية**، فهي القيم التي يشعر الناس أنها صعبة التحقيق وصعبة المنال. من هذه القيم ما يكون متعلقاً بالفرد الذي قد ندعوه إلى مقابلة الإساءة بالإحسان، وهذه قيمة ذات بعد اجتماعي ديني في آنٍ واحد. أو كقيم القومية التي تعترضها معوّقات كثيرة ومع ذلك لا يمكن أن تنزعها عن الأفراد، أو حتى عن بعض الجماعات. ولا تختلف كثيراً قيمة إحياء الخلافة الإسلامية في نظر الكثير من الحركات الدينية الإسلامية عن قيمة القومية. وكل من القيمتين المذكورتين لا تزال تشكّل مثلاً أعلى يُفَترض العمل على إنجاحه، على الرغم من اقتناع حاملي هذه القيم بكثرة الصعوبات والمعوقات.

على أية حال، يمكننا أن نقول عن مستويات «بعد الشدة» إنها

أيضاً غير منفصلة وغير مستقلّ بعضها عن بعض. إذ إن الحدود التي ترسم نهاية مستوى وبداية مستوى آخر تبدو متداخلة بحيث إن الاختلافات لا تتضح إلا في الموضوعات البعيدة.

٤ ـ **بُعد العمومية**: وتنقسم القيم وفق هذا البعد إلى قسمين هما: القيم العامة والقيم الخاصة .**فالأولى** هي التي يعمّ انتشارها في المجتمع كله بصرف النظر عن بيئاته الاجتماعية، ريفية كانت أم حضرية، وبصرف النظر عن شرائحه الاجتماعية. وتكثر هذه القيم في المجتمعات التي تعمل على إزالة الفوارق بين مختلف الطبقات الاجتماعية أو الشرائح الاجتماعية المختلفة. وهذا يعني أن انتشار هذه القيم إنما يتوقف على التجانس في أحوال المجتمع الاقتصادية والمعيشية. وهي مؤشر عن تماسكه وتكوّن وحدته. ذلك أن المجتمع الذي يعاني تبايناً وتفاوتاً واضحين في القيم، يعاني التفكك والصراع القيمي، لأن هذا الأخير إنما ينشأ عن التباعد والانفصال بين فئات المجتمع المختلفة بالنسبة إلى المواقف المهمة، حيث تلجأ كل فئة من فئات هذا المجتمع إلى تفسيرها الثقافي الخاص النابع من واقع ظروفها هي، وغنيّ عن التوضيح أن الشرائح الاجتماعية تختلف في خبراتها ومشاعرها، وتختلف بالتالي في أحكامها من حيث المرغوب فيه والمرغوب عنه[١٥]. ومن القيم العامة التي يمكن ذكرها هنا ـ على سبيل المثال ـ والسائدة في مجتمعاتنا، قيم المجتمع الأبوي، وتفضيل

---

(١٥) دياب، **القيم والعادات الاجتماعية**، ص٨٢.

الذكور بغية تقوية العصبية، وإكرام الضيف، وغير ذلك.

أما **القيم الخاصة** فهي القيم المتعلقة بمواقف، أو بمناسبات معيّنة، أو بمناطق جغرافية محددة، أو بشريحة اجتماعية خاصة. ومن الأمثلة على ذلك: تبادل الهدايا في مناسبات معينة، وقيم الاحتفال بمناسبات دينية معيّنة كذكرى المولد النبوي، أو عاشوراء أو الأضحية. وهذه القيم، وإن كانت تبدو للوهلة الأولى أنها من صلب القيم الدينية، إلا أن البعد الاجتماعي حاضر فيها أيضاً، وذلك للتداخل الديني بالاجتماعي. فمثلاً إخراج الزكاة هي قيمة دينية، لكن بعدها الاجتماعي واضح أيضاً، وهو يتجلى في مساعدة الفقراء والمحتاجين. ويمكننا أن نذكر هنا قيمة الأخذ بالثأر، وهي قيم منتشرة بشكل خاص في المجتمعات ذات التنظيم القَبَلي.

ومن القيم الخاصة التي يمكن ذكرها هنا، ما يُعرف بقيم المركز أو قيم الدور. وتعني القيم المتناسبة مع المركز الذي يحتله الفرد، والتي تليق أيضاً بالدور الذي يقوم به في المجتمع. ذلك أن المركز الذي يحتله شخص ما، يُملي عليه قيمه وأحكامه وسلوكه وطرق تفكيره، سواء كان هذا المركز اجتماعياً أم وظيفياً. فالمكانة في الترتيب الاجتماعي تحمل معها إلزام من يشغلها أن يفكر بطريقة خاصة، على حد تعبير كارل مانهايم في كتابه **الأيديولوجيا والطوباوية**[١٦]. فالدور الاجتماعي تحدده الثقافة التي ينشأ فيها الفرد وهو مُعدّ في الأغلب من قبل بأنواع السلوك المسموح والممنوع.

---

(١٦) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٨٤.

واستطاعة الفرد محدودة في الانتقاء والاختيار[١٧]. ولا يخفى على أحد أن هناك قيماً خاصة بالمرأة وقيماً خاصة بالذكر، وقيماً خاصة بالاطفال، وقيماً خاصة بالشباب أو الكهول، وجميع هذه الفئات العمرية ما إن تصل إلى مرحلة عمرية أخرى حتى تتبنى القيم المرتبطة بها وفق الثقافة التي يمتلكونها أو يعيشون فيها.

٥ ـ **بُعد الوضوح**: وفق هذا البعد تنقسم القيم إلى قسمين هما: القيم الظاهرة والقيم الضمنية .**الأولى** يعبَّر عنها بالكلام، ويستدل على وجودها من خلال ملاحظة الاختبارات والاتجاهات المتكررة في سلوك الأفراد بصفة منظمة لا بصفة عشوائية، إذ إن السلوك المنمّط هو مؤشر على تمسّك الشخص بقيم معينة. وعمليات التفضيل سرعان ما تفصح عن القيم الضمنية التي قد لا يستطيع الفرد التعبير عنها بالكلام. وإذا كانت القيم تتجلى في السلوك، فإن القيم الضمنية هي في الغالب القيم الحقيقية، لأنها كما يرى لابيير، هي القيم التي يحملها الإنسان مندمجة في سلوكه. أما القيم الصريحة أو الظاهرة فهي ليست دائماً القيم الحقيقية، لأن الفرد قد يتصنّعها، وذلك تبعاً للموقف الذي يوجد فيه. وبالتالي، فإن الكثير من القيم الظاهرة إنما هي زائفة فعلاً[١٨].

---

(١٧) محمد لبيب التميمي، **الأسس الاجتماعية للتربية** (القاهرة: مكتبة الانكلو المصرية، ١٩٦٢)، ص ١٥٥.

(١٨) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر: مصطفى الخشاب، **علم الاجتماع ومدارسه** (القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٦٢).

٦ ـ بُعد الدوام (الاستمرار): تنقسم القيم من ناحية استمراريتها إلى قيم عابرة وقيم دائمة. فأما القيم العابرة أو الظرفية، أو الآنية فسريعة الزوال، ويمكن إعطاء أمثلة عنها بقيم الموضة مثلاً وما يتفرّع عنها، أو بعض أنواع الموسيقى الصاخبة. القيم من هذا النوع تأتي وتذهب على شكل نزوات. ولا تتمتع هذه القيم بصفة القداسة التي تتمع بها القيم الدائمة لأنها تتعلق بالحاضر من غير أن تتواصل مع الماضي. أما القيم الدائمة فهي التي تستمر فترات زمنية طويلة، وهي دائمة نسبياً. ويمكن أن نستخلص من هذه القيم بُعداً آخر للتصنيف، بحيث يمكننا الحديث عن القيم المادية والقيم الروحية.

يرى البعض أن القيم المادية تنمو نحو الأنانية، أما القيم الروحية فتنمو نحو ضبط النفس والسمو عليها والتضحية في سبيل المجتمع. وعليه، تصبح السمة المميزة للقيم الروحية هي اتجاهها نحو مصلحة الجماعة. هذه السمة هي التي جعلت المفكرين يفرّقون بينها وبين سائر القيم في المرتبة. ويعبّر عن ذلك توماس هوبكنز بقوله: «إن القيم الروحية أعلى مكانة، لأنها تطلق طاقة وقدرة كامنة أكبر.... أما القيم المادية فلا تطلق أقصى طاقات الابتكار في الأفراد»[١٩].

ذكرنا حتى الآن تصنيفين للقيم متشابهين في بعض أوجههما، مختلفين من حيث صفة الصنف. وسنذكر الآن ولو بصورة سريعة

---

(١٩) توماس هوبكنز، **النفس المنبثقة**، ترجمة محمد علي العريان (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠)، ص ٤٦٦.

تصنيف القيم حسبما أورده حليم بركات. مع الإشارة إلى أن بركات لا يذكر ذلك كتصنيف، وأنه أحياناً يصنّف القيم وفقاً لمصادرها كما سيتبين معنا: فمثلاً عند حديثه عن الدين كمصدر للقيم يذكر حليم بركات أربعة أنواع من القيم هي: القيم المطلقة والقيم السلفية والقيم القدرية وقيم الإحسان والرحمة كبديل عن قيم العدالة(٢٠).

ثم يعود بركات فيتحدث عن أنواع من القيم على شكل ثنائية متناقضة. فيذكر مثلاً قيم الاتباع وقيم الإبداع، قيم العقل وقيم القلب، وقيم المضمون وقيم الشكل، وهي تتشابه كثيراً مع تصنيف القيم وفق بُعد الوضوح الذي أشرنا إليه سابقاً. كما يتحدث بركات وفي إطار الثنائية ذاته، عن القيم الجماعية والقيم الفردية، وقيم الشعور بالعار والشعور بالذنب، وقيم الانفتاح وقيم الانغلاق، وقيم الطاعة وقيم التمرد، والقيم العمودية والقيم الأفقية وأخيراً قيم العدالة وقيم الرحمة(٢١).

ولا بد أن نذكر هنا أن حليم بركات عندما يتحدث عن القيم فهو يتحدث عنها وفق مفهومه للثقافة. وهو ينظر إلى الثقافة على أنها متغير، وهي عامل بسيط يتداخل بين النظام العام السائد والبنى الاجتماعية ونمط الإنتاج وتوزيع العمل، وهذه جميعها متغيّرات أساسية مستقلة وفق رأيه، وبين السلوك الفعلي في الحياة

---

(٢٠) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٣٢٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٢٨- ٣٥٨.

اليومية وهو المتغيّر الناتج. وبمعنى أوضح، يعتبر حليم بركات الثقافة نتيجة مباشرة للنظام العام والبنى الاجتماعية السائدة التي تستخدم كأدوات تنظّم العلاقة فتغيّر في الواقع أو تحرّض على تغييره. وهي ـ الثقافة ـ متصلة بالواقع ومنبثقة عنه. وبناء عليه، يصنف الثقافة إلى ثلاثة أنواع أساسية متمايزة ومتصارعة هي: الثقافة السائدة، والثقافات الفرعية، والثقافة المضادة. وضمن هذا المفهوم العام للثقافة يتخذ حليم بركات طريقة التحليل في الحديث عن القيم الاجتماعية في المجتمع العربي التي، وبحسب رأيه طبعاً، تتّسم بما يلي:

١ ـ إنها في حالة تناقض وصراع، وبالتالي فهي في حالة صيرورة.

٢ ـ إنها متعددة المصادر والاتجاهات.

٣ ـ إنها تسوّغ الواقع وتبرزه أو تحرّض على تغييره.

٤ ـ إنها، وأخيراً، تنظّم علاقات الناس في ما بينهم، وبينهم وبين أنفسهم، وبينهم وبين النظام والمؤسسات والكون[(٢٢)].

من الواضح هنا، أنه عندما يتحدث حليم بركات عن القيم في المجتمع العربي، فإنه ينطلق بصورة أساس من مصادر القيم. ولذلك جاء تصنيفه مختلفاً في الشكل عن التصنيفين اللذين ذكرناهما سابقاً، مع وجود أوجه تشابه في المضمون. وسنتحدث عن مصادر القيم في الفصل التالي، لكن ماذا يمكننا أن نستنتج في نهاية هذا الفصل؟

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

إن التصنيفات التي قدمنا (تصنيف ريتشر ـ التصنيف وفق الأبعاد ـ تصنيف حليم بركات)، لا تعدو كونها محاولة تصنيف للقيم. وهذا يعني أنه لا يمكن التأكيد على أن هذه التصنيفات هي نهائية، وأنها أحاطت بجميع أصناف القيم. فعالم القيم عالم واسع لا يمكن الإلمام به من كل جوانبه وفي كل أبعاده. وفي هذا يقول توماس كوان، إنه على الرغم مما ظهر في المجتمع العلمي المعاصر من وسائل فنية عالية وغاية في الدقة لاختيار مدى صدق الأحكام على الأشياء لم يستطع العقل البشري الموجد للقيم والمبدع لها ابتكار وسيلة علمية لتصنيفها[٢٣].

كذلك يمكننا أن تستنتج من خلال التصنيفات السابقة التي أوردناها أن القيم تبدو متباينة مختلفة، هي مختلفة من حيث المحتوى، ومختلفة من حيث الوسيلة والغاية. مختلفة من حيث الشدة ومن حيث العمومية، من حيث وضوحها كما من حيث استمراريتها. مختلفة من حيث البيئات الاجتماعية التي تحتضن هذه القيم، ومختلفة أيضاً من حيث الشرائح الاجتماعية داخل المجتمع الواحد. ومع هذه الاختلافات المتنوعة تنوع القيم، فإنه ينظر إليها في الغالب على أنها ضرورية. ضرورة وجودها رغم اختلافها وتناقضها أحياناً، تؤمّن ما يشبه استمرار الحياة بكل صنوفها ومجالاتها، بكل اتجاهاتها وميولها. ذلك أن هذه القيم تتعلق بالفرد، لا بالفرد المنعزل المنغلق، بل بالفرد الاجتماعي الذي يعيش مع غيره ويتفاعل مع هذا

---

(٢٣) Thomas A. Cowan, "What Law Can Do for Social Science," in: *Law and Sociology Exploratory Essays 91* (William M. Evan, 1962), p. 99.

الغير، بصرف النظر عن نوعية هذا التفاعل، إيجابية كانت أم سلبية، وهي لا يمكن أن تكون على شكل واحد دائماً.

إن القيم على هذا النحو تبدو وحدة واحدة، من طبيعة واحدة هي طبيعة إنسانية اجتماعية. وهذه الصفة الإنسانية الاجتماعية هي التي حدت بالبعض إلى اعتبار أن القيم كلها «خُلُقية». فما دامت القيم إنسانية اجتماعية فهي تعبّر بالضرورة عن سلوك إنساني فيه التأثّر والتأثير، فيه علاقات مختلفة، وفيه أدوار اجتماعية مختلفة ومراكز اجتماعية مختلفة، وبالتالي فيه مواقف مختلفة، من هنا يبدو أنه من العسير وضع حدود فاصلة كل الفصل بين القيم، ولذلك اقتضى النظر إليها كنسق واحد، وكلٌ واحد، وما محاولة التصنيف التي قدمها الباحثون إلا تبسيط لدراسة القيم دراسة علمية موضوعية.

الفصل الثالث
مصادر القيم

تمهيد

اذا كانت دراسة القيم لا يمكن أن تكون إلا جزءاً من دراسة ثقافة جماعة ما، أو لشعب ما، كما إنها لا تكون مؤشراً إلا من خلال مفهوم الباحث للدراسة، وذلك ترتّب عليه كما سبق ورأينا، اختلاف في المفهوم واختلاف في التصنيف، فإن السؤال الأساس الذي يطرح نفسه هنا هو: من أين تأتي القيم؟ ويجوز لنا أن نتساءل في ظل المعادلة السابقة: من أين تأتي الثقافة؟ من المجتمع؟ أم من التاريخ؟ أم من الدين؟ أم من عمليات التفاعل بين الأفراد والبيئة؟ هل يكتسب الإنسان القيم أم يتوارثها؟ وفي الأساس، كيف أنتجها؟. وما هي شروط المحافظة عليها؟ وهل تعتبر أن الثقافة مصدراً للقيم؟ أم أن القيم هي تعبير عن ثقافة ما؟

إلى ماذا تفضي مجموعة هذه التساؤلات؟

في الحقيقة إن ما أشرنا اليه في الفصلين السابقين أوضح لنا بما لا يدع مجالاً للشك، أن مفهوم القيم مختلف من جماعة إلى أخرى، ومن بيئة جغرافية إلى أخرى، وحتى داخل الجماعة، فإن ما

أسميناه بالقيم الخاصة بهذه الجماعة المهنية أو الاجتماعية أو غير ذلك، له حضور، وإن كان حضوراً خاصاً لا يتعارض في الكثير من الأحيان مع القيم الجماعية. ولأن القيم تعيد ترتيب أولوياتها وهرميتها، كما وقد تعيد إنتاج نفسها، فإن ملمحاً آخر يظهر في دراسة القيم، ونرى أنفسنا هنا أمام مثلث دراسات القيم وهو: الثقافة والمجتمع والتاريخ. إنها علاقة جدلية تحتويها صفحات التاريخ. إنها علاقة شرطية ليس فيها أسبقية بقدر ما فيها تفاعل جدلي وإنساني[1].

من هنا، فإننا نرى أن هناك عدة مصادر للقيم، تشمل العائلة والدين، بالإضافة إلى القيم المستمدة من أنماط المعاش، والوضع الطيفي، والنظام العام السائد في المجتمع. وسنتحدث عن ثلاثة مصادر أساس من مصادر القيم، التي تُعتبر أنها قد تكون مفيدة في دراسة القيم الثقافية في مجتمع ما، أو لدى جماعة ما، وهذه المصادر هي العائلة، الدين، أثناء شرح المصادر الثلاثة غاب تعبير التراث الشعبي، لذلك أرى حذفه هنا. التراث الشعبي والسلطة السياسية. ونحن نعتقد أن هذه المصادر تتفاعل في ما بينها بشكل يؤشّر إلى نوعية القيم السائدة في مجتمعنا بالمعنى الضيق للمجتمع، كما بالمعنى الواسع.

١ ـ العائلة

تشكل العائلة نواة التنظيم الاجتماعي، وتتمحور بها وحولها حياة الناس، بصرف النظر عن انتماءاتهم وطرق حياتهم وأساليبها. هي الوسيط بين الفرد والمجتمع، وهي المؤسسة التي يتوارث فيها

---

(١) عبد الغني عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ١٣٥.

الأفراد كل انتماءاتهم الدينية والاجتماعية وحتى الثقافية والسياسية. تتصف علاقة العائلة بالمؤسسات الاجتماعية والدينية والسياسية الأخرى الموجودة في المجتمع بعلاقة تكاملية أحياناً ومتناقضة أحياناً أخرى. فالدين مثلاً يحضّ على تمجيد الأسرة وطاعة الوالدين، لكنه يتعارض مع العصبية العائلية. جاء في القرآن الكريم:

﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا ألا إياه وبالوالدين إحساناً...**﴾[٢]، كما جاء أيضاً في التنزيل الحكيم: ﴿**يا أيها الناس، إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عن الله أتقاكم**﴾[٣] ومع ذلك فإن الولاء العائلي، ابتداءً بالأسرة وانتهاءً، أو العشيرة ـ هو الذي يمثل المرتبة الأولى بين كل الانتماءات على الرغم من تعارض هذه الفكرة مع الدين. لقد حاول الإسلام كما يقول العلّامة محمد مهدي شمس الدين «بطرق كثيرة أن يحطم الوحدة العشائرية في سبيل بناء الأمة القائمة على وحدة المعتقد وذلك لأن نمو القبيلة إنما يكون على حساب الأمة»[٤].

ويشير هشام شرابي إلى أن الولاء العائلي لا يتوافق مع الولاء القومي بل يرفضه ويناقضه[٥]. ولا غرابة في كيفية التعارض، هذا

---

(٢) القرآن الكريم، «سورة الإسراء،» الآية ٢٣.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٤) محمد مهدي شمس الدين، «نظرة الإسلام إلى الأسرة في مجتمع متطور،» الفكر الإسلامي، السنة ٦ العدد ٥ (أيار/ مايو ١٩٧٥)، ص ٨.

(٥) هشام شرابي، **مقدمة لدراسة المجتمع العربي** (بيروت: الدار الأهلية، ١٩٨٠)، ص ١١٧.

إذا ما عرفنا أن العلاقات داخل الأسرة إنما تتّسم بالتماسك والعصبية القائمة على وحدة الدم، وحتى يصبح الفرد في الأسرة عضواً يقاسم الأعضاء الآخرين الأفراح والأتراح. ولا يهمنا هنا الدخول في تفاصيل كيفية نشوء العائلة وتحول المجتمع من مجتمع أمومي إلى مجتمع أبوي، وما يقتضي ذلك من تغيير جذري في أنماط القيم السائدة. كما إننا لن ندخل في تفاصيل أنواع الزواج المؤدّي إلى تشكيل الأسرة، لأن ذلك ليس من شأننا هنا في هذا المجال. كما إننا سنترك علاقة العائلة بالمؤسسات الأخرى عند الحديث عن كل مؤسسة بمفردها. كما يمكن الإشارة هنا إلى أن العائلية نواتية كانت أم ممتدة، وعلى الرغم من تحوّل العائلة بنسبة مرتفعة من عائلة ممتدة إلى عائلة نواتية، فإنها (العائلة) لا تزال تشكّل المؤسسة التي يتمحور حولها المجتمع. ويعتبر حليم بركات أن وظائف العائلة إنما تتركز في ثلاث وظائف أساس هي:

أ ـ **التنشئة الاجتماعية**: حيث من المعروف أن العائلة هي المؤسسة الأولى التي تقوم بتنشئة الأجيال وإعدادها للتكيّف في الحياة الاجتماعية المقبلة عليها والعمل في المجتمع عن طريق تعليم هذه الأجيال ثقافة المجتمع (خاصة القيم والمبادئ والعادات واللغة والمهارات وإعداد شخصية الفرد وعقليته، كما ينمو الفرد وشعوره بأن مسؤوليته في الأساس ينبغي أن تكون تجاه العائلة وليس تجاه المجتمع. إن العائلة مرتبطة بالمجتمع في علاقة جدلية على حد تعبير هشام شرابي، فهي تدعم المجتمع وتناقضه في آن واحد. وإذا اتفق وجود مطالب اجتماعية

وعائلية متناقضة فمن الأسهل على الفرد أن يوفّق بين الجهتين بالقيام بواجبه تجاه العائلة أولاً[٦]. من هنا تبدو العائلة الإطار الأهم الذي يتم فيه بناء الشخصية. إن من نتائج هذه التنشئة التقليدية للافراد في الأسرة الشعور بارتباط كرامة الفرد في الأسرة بكرامة الأسرة، وهو ما أنتج بعض القيم التي لا تزال شائعة في بعض، أو لدى بعض الشرائح الاجتماعية، كقيمة الأخذ بالثأر مثلاً فالولاء هو للأسرة أولاً، وهذا لا يزال يترك آثاراً سلبية على المستوى الوطني، لأنه لا يساهم مع مؤسسات أخرى سنشير إليها في إنتاج قيم وطنية يكون لها الأولوية من دون المسّ بالقيم الخاصة العائدة للأفراد المشكّلين للجماعات.

ب ـ **التوسّط بين الفرد والمجتمع**: حيث تشكّل العائلة مؤسسة اجتماعية رئيسة تقوم بدور الوسيط الأهم بين الأفراد والمجتمع لأن شخصية الفرد تتكون ضمن العائلة، ولثقافة المجتمع وقيمه تنتقل إلى الفرد من خلال العائلة، بالإضافة إلى أن دور الفرد ونفوذه ومكانته إنما هي مرتبطة أيضاً بالعائلة ونفوذها ومكانتها. وهذا ما يشجع نظام الواسطة المعروف في مختلف الأنظمة العربية.

ج ـ تَجسّد المجتمع في العائلة: حيث يعتبر حليم بركات أن العائلة هي صورة مصغرة للمجتمع الكبير. فالعلاقات التي تسود في المجتمع هي ذاتها العلاقات التي تسود في العائلة، وأن الثقافة

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٠.

السائدة في المجتمع هي أيضاً الثقافة السائدة في العائلة، ولا يمكن فصل التغيّرات التي تحصل في العائلة عن تلك التي تحصل في المجتمع[٧].

على أية حال، فنحن عندما نتحدث عن العائلة لا نفرق بين العائلات على أساس نمط الحياة المعاشة، سواء كانت بدوية أم ريفية أم حضرية. فالدور الذي تقوم به العائلة تجاه أفرادها لا يختلف وفق هذا التصنيف. واذا كان يبدو للبعض أن قيم البداوة تختلف عن القيم المستمدة من حياة الريف، كما تختلف عن تلك المستمدة من الحياة المدينية، فإن هذا الاختلاف يأتي في إطار القيم الخاصة بنمط المعيشة وفق الجماعات ولا يلغي بالتالي دور العائلة في نقل القيم والثقافة من جيل إلى جيل، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الكثير من القيم مشتركة بين هذه الأنماط. من هنا يستخلص حليم بركات خمسة اتجاهات قيمية تتصل اتصالاً مباشراً بالحياة العائلية هي:

١ ـ النزوع نحو التشديد على العضوية لا على الاستقلال الفردي، فالفرد في العائلة هو عضو فيها لا فرداً مستقلاً، بمعنى أن شخصيته لا تتحقق إلا في إطار العائلة، لدرجة أنّ كل قرار مستقل من قبل الأفراد كان ولا يزال، في بعض الأوساط يعتبر بمثابة الخروج عن العائلة. وكثيراً ما يفقد الفرد هويته

(٧) لمزيد من التفاصيل، انظر: حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢١٩.

وشخصيته (المعنوية) عندما تنبذه العائلة. وهو يتشارك معها في كل شيء في إطار ما يسمى «حس المشاركة»[٨].

٢ ـ النزوع نحو الاتكالية والطاعة على حساب الاعتماد على الذات.

٣ ـ الميل نحو التمسك بالقيم نتيجة لضغوط خارجية عائدة بالدرجة الاولى إلى أساليب التنشئة، وخصوصاً عند التشديد على العقاب أكثر من التشديد على الإقناع. ومن مظاهره الامتثال بوجود السلطة، وعدم الامتثال في غيابها.

٤ ـ النزوع نحو الفردية والتأكيد على الذات رغم ـ أو ـ بسبب التأكيد على عضويته للجماعة والانصهار فيها.

٥ ـ الميل نحو التمييز على أساس الجنس وفرض سيطرة الرجل[٩].

وكذلك يمكن الإشارة هنا إلى أن هذه النزعات تختلف من

---

(٨) حول مفهوم «حس المشاركة »، انظر: غسان الخالد، **الذهنية القبلية في المشرق العربي** (طرابلس: دار ومكتبة الجامعة، ١٩٩٨)، ص ٣٤.

(٩) لمزيد من التفاصيل، انظر: عبد اللطيف محمد خليفة، **ارتقاء القيم: دراسة نفسية**، عالم المعرفة؛ ٨٦٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص ١٦٠، وحليم بركات، «التغير التحولي في المجتمع العربي،» مواقف، السنة ٢٧ (صيف ١٩٧٤)، ص ٨.

والمقالة الأخيرة متوافرة بالإنكليزية بعنوان:

Halim Barakat, "Social Economic, Cultural and Personality Forced Terming Development in Arab Society," Social Praxis, vols. 2 and 4 (1976), p. 179.

جماعة إلى أخرى كما تختلف باختلاف أنماط المعيشة بين البادية والريف والحضر. ويمكننا أن نستحضر بعض الأمثلة الشعبية المتوارثة التي تؤكد على أهمية العائلة والقرابة، وتفيد في تأكيد مسألة اللحمة الاجتماعية. من هذه الامثلة على سبيل المثال لا الحصر:

- اللي فيه نقطة من دمك ما بيخلى من همك.
- ما بيحمل همّك إلا اللي من دمك.
- الدم ما بيصير مَيّ (ماء).
- جرح الأهل سليم.
- انا وخيّي على ابن عمي وانا وابن عمي عالغريب.
- أهلك ولو رموك بالمهلك.
- اللي بيطلع من ثوبه بيعرى.

ونحن إذ نشير هنا إلى بعض نماذج الأمثال الشعبية للدلالة على أهمية العلاقة الدموية، وبالتالي على أهمية العائلة، إذ إن هذه الأمثلة ليست مجرد أقوال تردد بين الحين والآخر من غير معنى، بل هي ترسم، بشكل أو بآخر، قواعد سلوكية، أو إرشادات عامة توجه الأفراد. مع الأخذ بعين الاعتبار أن الأمثلة التي ذكرناها تشدد على القرابة، متصلة اتصالاً مباشراً بالعائلة، ومع ذلك فلا بد لفهمها من معرفة المناسبات التي تقال فيها، ومتى. ولا بد من مقارنتها مع أمثال أخرى شبه متناقضة معها، وذلك كله حتى تكون الاستنتاجات المعرفية دقيقة.

من الأمثال المتناقضة، نورد على سبيل المثال لا الحصر، «الأقارب عقارب» و«البغض بين القرايب، والحسد بين الجيران». ولذلك، فإن الأمثلة المذكورة، وعلى الرغم من أنها تحمل دلالات معرفية، إلا أنها تشجعنا على التحفّظ في التعميم حول القيم المبنية على أساس الأمثال العامية، أو القيم التي تعود في مصدرها إلى الأمثال العامية، رغم أن هذه الأمثال تشكّل المخزون الثقافي للذاكرة الشعبية.

على أية حال نعود فنؤكد أن العائلة، وبالإضافة إلى كونها المؤسسة الأولى التي يتم فيها اكتساب الأفراد للقيم، هي من أهم المؤسسات الاجتماعية التي تقوم بوظيفة نقل القيم من جيل إلى جيل. وهي التي تحدد لأبنائها ما ينبغي وما لا ينبغي أن يكون، في ظل المعايير الحضارية السائدة. ذلك أن عالم الأحكام القيمية لدى الطفل في المراحل العمرية المبكرة عالم واسع وغير محدد لافتقاده اطاراً مرجعياً واضحاً من الخبرات. كما إن الطفل في بداية عمره لا يكون لديه مقياس للقيم، وهو لا يميز بين الخطأ والصواب. وكل هذه المقاييس تنمو معه من خلال التنشئة الاجتماعية التي يتلقاها الفرد في الأسرة، والتي وفق أسلوبها يتم تبنّي قيم معيّنة من دون أخرى، حيث تبين من خلال الدراسات أن هناك ارتباطاً بين التوجّه القيمي للأبناء وتصوّرهم وإدراكهم لأنماط معاملة الوالدين لأبنائهم.

٢ ـ الدين

يعتبر الدين مؤسسة من المؤسسات الاجتماعية الموجودة في الجماعات، كالعائلة. وهو يمثّل ثقافة كاملة لشعبٍ ما أو أمة ما، بما فيه من نصوص وتعاليم وقيم. إنه كيان مجسّد اجتماعياً ومبلور

بالممارسة. وعندما نعتبر أن الدين ثقافة كاملة، فلأن للدين طابعاً شمولياً. إنه يتّسم بالشمولية من خلال مجموعة العقائد التي يتبنّاها، ومن خلال التصور الذي يقدمه لبناء الاجتماع الإنساني بكل أبعاده وتفاصيله. وهو يرسم للمنتمين إليه حدود المسموح والممنوع، المحجوب والمرغوب، ما أدى إلى تحوّل التعاليم الدينية إلى قواعد صارمة للفكر والسلوك، وأفكار راسخة لا تقبل المراجعة في جانبها اللاهوتي أو الفقهي، وإن كانت تقبل بعض التغييرات في الجوانب المتعلقة بالاجتماع المدني[١٠]. يفرض الدين على التابعين له أو على المنتمين إليه، أو على المؤمنين به الذين غالباً ما يوصفون بالرعية، يفرض سلسلة من المعتقدات ذات الطابع الروحاني تلعب أو ـ يُفترض أن تلعب ـ دور الموجّه بالنسبة إلى الفرد في تصرفاته الاجتماعية، منطلقاً من فرضيات مسبقة متعلقة بالإيمان ليصل إلى فرض وتبنّي التابعين له سلسلة من الفرائض التي تقيّد مسلكه الاجتماعي[١١].

يشكّل الدين بنية عقلية كاملة للمجتمع، لأنه يساعد في بناء الاجتماع، وفي إعادة إنتاجه، فهو، والحالة هذه، يمثل نمطاً من التفكير والسلوك يكتسب منطقاً ذاتياً خاصاً، يصعب، وقد يمتنع فهمه أو تعليله، بمعزل عن شبكة المعاني والدلالات الخاصة به.

---

(١٠) عبد الإله بلقزيز، **في البدء كانت الثقافة** (الدار البيضاء: [د. ن.]، ١٩٩٦)، ص ٥٣.

(١١) فريدريك معتوق، **المعرفة المجتمع والتاريخ** (طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٩١)، ص ١١٢.

ويعتبر عبد الغني عماد أنه بقدر ما يقوم الدين بتشكيل الثقافة وتعبئتها يقوم أيضاً بشحنها بالرموز والمضامين والقيم، كما يسهم في تشكيل حقلها الخاص داخل الاجتماع المدني الذي قد لا يكون دينياً خالصاً بالضرورة، بل هو في الواقع الموضوعي إنما يتكون بالتفاعل مع الحقل الاجتماعي. وهو يسهم في تعبئة «المثال الجماعي» برموز وقيم وعادات تعيد التوازن إلى الذات ويحثّها بالتالي على الأداء الأفضل، وهو ما يفسّر دور الدين في الأزمات الكبرى وكيف يتم استحضاره(١٢).

تنبع أهمية الدين من أنه لا يمكن أن يكون إلا في جماعة، وهو لا يستقيم من دونها. «لا يستقيم الدين الا بالجماعة ولا تستقيم الجماعة إلا بالطاعة». وكما يرث الإنسان انتماءه العائلي يرث أيضاً انتماءه الديني. وقلّما نقع على حالات تغيير في الانتماء الديني في المجتمع العربي، وربما الأصح أن نقول إنه قلما نقع على تغيير في الانتماء المذهبي، فكيف بنا بتغيير الدين الذي يشكل جزءاً من التراث العائلي؟

من هنا يمكننا الاستنتاج أن الدين يمثّل حالتين، تتعلق الأولى بالقيم وإدراك الوجود، وتمثّل الثانية عنصراً فاعلاً وقدرة دينامية داخل نسق أشمل يتمثّل في الاجتماع المدني بأبعاده السياسية والوطنية والإنسانية. إن فهم المجال الحقلي لكل من هاتين الحالتين أمر ضروري بغية إدراك حركة الثقافة ودياميتها موضوعياً.

---

(١٢) عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة،** ص ١٣٩.

تتمثّل الحاجة في الحالة **الأولى** إلى تحليل معرفي ـ ديني، فيما نحتاج في الحالة **الثانية** إلى فهم الواقع تحليلاً سوسيولوجياً ـ ثقافياً، يكشف آليات اشتغال الثقافة الدينية في البنية الاجتماعية، واستثمارها بالتالي للحقل الديني في عمليات بناء الثقافة وحركتها والأفعال الناتجة منها[١٣].

من المهم الإشارة، وفق ما أوضحناه عن الدين، إلى أن الدين كنظام قيمي قد يكون قوة محافظة أو قوة حافزة على الابتكار في الحياة الاجتماعية. إلا أن بعض أشكال العقائد والممارسات الدينية قامت بدور كابح للتغير بتأكيدها في المقام الاول على ضرورة التمسك بالقيم والشعائر التقليدية.[١٤]

على أية حال، يشكل الدين قيماً خاصة به، وهو مصدر من مصادرها. إنها قيم دينية بحتة، لكنه يتشارك، في الوقت ذاته، مع العائلة في الكثير من القيم، ويساهم أيضاً في تشكيل قيم أخرى مع مؤسسات اجتماعية أخرى داخل النظام الاجتماعي، كالمؤسسة السياسية. إن التفاعل والتكامل بين القيم السائدة في العائلة والقيم السائدة في المؤسسات الاجتماعية الأخرى لا تلغي جميعها بتاتاً أهمية دور الدين في اعتباره مصدراً للقيم. ومهما كانت صحة مقولة إن القيم الدينية هي امتداد للقيم العائلية، فإن الدين يشكّل مصدراً مباشراً ومهمّاً للعديد من الاتجاهات القيمية يصنّفها حليم

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(١٤) أنطوني غدنز، **علم الاجتماع: الميادين والحقول**، ترجمة فايز صباغ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ١٤.

بركات في أربعة أنواع من القيم هي: القيم المطلقة، والقيم السلفية، والقيم القدرية، وقيم الإحسان والرحمة، بدلاً من قيم العدالة ـ كما سبق وأشرنا في أثناء عرضنا لتصنيف القيم.

من **القيم الدينية**، مثلاً، كذلك إقامة الصلاة والصيام وإتياء الزكاة، وتحريم الربا وألعاب الحظ (اليانصيب، اللوتو) وهذه ليست مجرد فرائض دينية فقط، وإنما هي قيم بما تفرضه من ممارسات سلوكية وشعائر كالطهارة مثلاً، والشعور بالآخر، أو الشعور بالفقراء، في ما يؤديه الإنسان من زكاة الفطرة في رمضان وعموم أنواع الزكاة في ما بعد، وهي لا تخلو في مضمونها من الأبعاد الاجتماعية ـ الاقتصادية. والقاعدة تقول «الأقربون أولى بالمعروف»، وهنا نجد أنفسنا مجدداً أمام قيم دينية تؤكد أهمية العائلة. ومن القيم الدينية أيضاً طاعة ولي الأمر. وهنا يتداخل الدين بالعائلي وبالسياسي. وهذا ما حصل في دولة الكويت في مطلع العام ٢٠١١ حين قدّم عدد من نواب مجلس الأمة الكويتي استجواباً بحق رئيس مجلس الوزراء، وسرعان ما صدرت الفتاوى، او بالأحرى استحضرت للوقوف إلى جانب رئيس الحكومة وفق القاعدة الفقهية التي لا يجوز وفقها الخروج عن طاعة ولي الأمر، المتناقض مع القاعدة التي تقول «من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقوّمه بحد السيف فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وهو أضعف الإيمان».

تتناقض الفتاوى الكويتية مع فتاوى الأزهر، فيما حصل في تونس، إذ أجاز الأزهر الخروج عن طاعة ولي الأمر إذا استشرى الفساد والظلم.

هنا تتجلى الوحدة العائلية ـ الدينية ـ السياسية، والتي هي موجودة أصلاً لدى معظم الحركات الدينية في المشرق العربي كما في مغربه. وقد وجد حليم بركات في دراسته الميدانية حول الاتجاهات السياسية بين الطلاب الجامعيين في لبنان، أن الولاء للعائلة والولاء للدين لا يشكّلان مرحلتين في تطور الوعي. على العكس إنهما متكاملان ويؤلفان جزءاً لا يتجزأ من الوعي التقليدي بجميع أبعاده. فقد أظهرت نتائج الدراسة أنه كلما ازداد الاغتراب عن العائلة ازداد الاغتراب عن الدين، وبقدر ما ازداد الاندماج في العائلة ازداد التدين والولاء الطائفي[١٥].

ومن الأمثلة ذات الدلالة المعرفية في هذا الخصوص، نذكر على سبيل المثال لا الحصر «يا رضى الله ورضى الوالدين» وأيضاً «غضب الأب من غضب الرب» و«رضى الأب من رضى الرب». تجعل هذه الأمثلة من رضى الرب وغضبه مقترنين مباشرة برضى الأب وغضبه. وهذا الاقتران يتماهى ليصبح واحداً حتى في حالة الاختلاف الديني بين الوالدين والولد، إذ يوصي الدين الإسلامي الولد، أو الابن، بمعاملة والديه معاملة حسنة ومسايرتهما وإطاعتهما إلا في مسألة الإشراك بالله. جاء في القرآن الكريم: ﴿**وإن جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا.....**﴾[١٦].

---

(١٥) Halim Baraket, *Lebanon in Strife, Student Preludes to the Civil War,* Modern Middle East Series (Austin, TX: University of Texas Press, 1977), chap. 5.

(١٦) **القرآن الكريم،** «سورة لقمان،» الآية ١٥.

ومن الملاحظ أن القيم التي تتحكم بالعلاقات داخل العائلة تتحكم إلى حد بعيد بالعلاقات ضمن المؤسسات الأخرى وخصوصاً الدينية، حيث تتعمّم قيم الرعاية والأخوة من المؤسسة العائلية إلى المؤسسة الدينية، وقد تتعداها إلى مؤسسات أخرى. وكما إن الأفراد في العائلة هم إخوة، كذلك هم في الدين إخوة ﴿**إنما المؤمنون إخوة**﴾ [سورة الحجرات: آية ١٠]، وهم كالجسد الواحد إذا مرض عضو تداعت له سائر الأعضاء بالحمى». في العائلة هم رعية والراعي هو الأب، وقد جاء في الحديث الشريف: «كلكم راعٍ وكل راعٍ مسؤول عن رعيته»، وكذلك في الدين أيضاً، المؤمنون هم رعية، ورجل الدين هو الراعي، وهو الأب، حيث يقال لرجل الدين «راعي الأبرشية»، ويطلق على الأتباع «أبناء الرعية» كما يطلق عليه صفة الأب الملازمة للراعي فيقال «الأب راعي أبرشية» وكذلك الأمر بالنسبة إلى الدين الإسلامي حيث يطلق على رجل الدين صفة الشيخ. على أية حال، فإن رجل الدين يعتبر أبناء الرعية بمثابة أبنائه وبناته حتى الأكبر منه سناً. وقد وجد حليم بركات في دراسته الميدانية حول الاتجاهات السياسية بين الطلاب الجامعيين في لبنان، أن الولاء للعائلة والولاء للدين لا يشكلان مرحلتين في تطور الوعي، على العكس، إنهما متكاملان ويؤلفان جزءاً لا يتجزأ من الوعي التقليدي بجميع أبعاده، حيث أظهرت نتائج الدراسة أنه كلما ازداد الاغتراب عن العائلة ازداد الاغتراب عن الدين، وبقدر ما ازداد الاندماج في العائلة ازداد التدين والولاء الطائفي[١٧].

---

(١٧) Barakat, Ibid., chap. 5.

هذه القيم الدينية التي ترسم حدود سلوك الفرد لا ترسمها دينياً فقط وإنما ترسمها عائلياً، موحدة بذلك بين العائلة والدين على شكل اندماج يصل إلى مرحلة التماهي. ولا غرابة في ذلك، إذ إن من أبرز الوظائف الاجتماعية للدين هي تعزيز العصبية، عصبية العائلة وعصبية المجتمع، على حدّ تعبير إميل دوركهايم. وهو ما يذكّرنا بدور الإسلام في توحيد شبه الجزيرة العربية بمختلف الشرائح الاجتماعية الموجودة حضرية كانت أم بدوية، لتحل محل الصراعات القبلية التي كانت مستعرة في تلك المنطقة الجغرافية.

إن هذا التفاعل والتكامل بين المؤسستين العائلية والدينية ينعكس تفاعلاً وتكاملاً مع سائر المؤسسات الاجتماعية الأخرى خصوصاً المؤسسة السياسية. فيساهم كل منهما (العائلة والدين) في إنتاج قيم سياسية تبدو، بشكل أو بآخر، نتاجاً لهما، ومن ثم تتكامل المؤسسة السياسية مع مؤسستي العائلة والدين في تشكيل القيم الخاصة بالجماعة، وتصبح هذه الجماعة على شكل العائلة الدينية السياسية، لها قيمها الخاصة، وتتمسك بهذه القيم لتبقى منفردة بها عن الجماعات الأخرى ومتمايزة، من غير أن تساعد على إنتاج قيم مدنية تتشارك فيها مع الجماعات الأخرى على مستوى الوطن، وهو ما ينعكس سلباً على مسألة الاندماج الاجتماعي على المستوى الوطني كما يؤثر سلباً في قيام الدولة المدنية.

ومن القيم الدينية التي يمكن أن نشير إليها أيضاً مسألة الاعتقاد بـ «صيبة العين» و«الرُّقْيَة» والتأثير بواسطة السحر، أو قراءة الغيب، وقراءة الأبراج، أو الاعتقاد بها. تجدر الإشارة هنا إلى أن معظم الحركات أو التيارات الدينية الإسلامية تحرّم الاستماع إلى

الموسيقى والأغاني. وبعضها يقول بعدم جواز مشاهدة التلفزيون. ومع ذلك فهذه القيم لا تلقى التأييد الكامل والمطلق، كما لا تلقى الاتّباع إلا لدى الذين يشعرون بأن إيمانهم قويّ، وبأنهم ملتزمون التزاماً قوياً. تتبنى هذه القيم في الأصل، وتحض على التمسك بها، الحركة الوهابية، وهذه الحركة تنظر في الأساس إلى كل الاجتهادات نظرة سلبية. فما لم يرد في السلف ينبغي ألّا يكون في الخلف، وينظر إليه على أنه بدعة و«كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»، مع أن بعض الفقهاء يميزون بين البدعة الحسنة والبدعة السيئة. وفي الحديث «من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد ولم يصب فله أجر». وإذا دلّ هذا الحديث على شيء، فإنما يدل على أهمية الاجتهاد في الدين خصوصاً في المسائل المتعلقة بالاجتماع المدني والحياة المُعاشة.

٣ ـ السلطة السياسية

إن العلاقة بين الدين والسياسة هي علاقة وثيقة تشبه العلاقة بين العائلة والدين على النحو الذي ذكرناه سابقاً. فالنظريات التقليدية في الدين الإسلامي تشير إلى ضرورة الخضوع للسلطان مهما كانت صفاته، لا فرق إن كان عادلاً أو ظالماً جائراً، مؤمناً أي ملتزماً أم غير ملتزم. وتحت شعار الخشية من وقوع الفتنة، أولج المفكرون الإسلاميون التقليديون مسألة الخضوع هذه. والخليفة أو السلطان وفق نظرتهم هو «حمى الله في بلاده، وظله الممدود على عباده» و«إمام عادل خير من مطر وابل، وإمام غشوم خير من فتنة تدوم». لا بل لقد ذهبوا أبعد من ذلك، عندما ربطوا

طاعة الأئمة بطاعة الله كما العلاقة في الرضا والطاعة مع الوالدين التي أشرنا إليها سابقاً. حيث يقول البعض «طاعة الأئمة من طاعة الله وعصيانهم من عصيان الله» و«الإمام العادل كالأب الحاني على ولده».

إن ضرورة تقبّل الحاكم كيفما كان، أمرٌ على الرعية التمسك به. فإن كان الحاكم عادلاً علينا أن نشكره. وإن كان ظالماً علينا أن نصبر وندعه في شأنه. «إذا كان الإمام عادلاً فله الأجر وعليك الشكر، وإن كان الإمام جائراً فله الوزر وعليك الصبر»، ويعني هذا الكلام الاستسلام والخضوع لمشيئة الحاكم، لأن السلطة المخولة إليه هي من الله «السلطة من الله ويجب أن تطاع»، و«الحاكم ظل الله على الأرض» وكما سبق وأشرنا أن وجوده خير من عدمه، ووجوب الطاعة له كي لا تقع الفتنة وتضطرب الامور. على الرعية طاعة الحكام «أدوّا اليهم حقهم واسألوا الله حقكم».

بهذا المعنى فقد أوجد الدين قيماً سياسية مسالمة خاضعة، لا تفيد التغيير ولا ترغب فيه، خصوصاً اذا كان هذا التغيير سيؤدي إلى انقسامات في المجتمع الإسلامي. واذا كان هذا حال المسلمين عندما كانت السلطة موحدة، ولو من الناحية النظرية، فما هو الواقع اليوم في جوّ توزع المسلمين على دول قُطرية فيها تعددية الانتماء الديني؟ وما هو واقع الحال في ظل الأفكار الجديدة كالتعددية والديمقراطية والحرية والمساواة وغير ذلك من القيم التي بات الحديث عنه بديهياً؟ والبعض يعتبر أنه ينبغي علينا التمسك بها، على أية حالة. فإنّه مكن الملاحظة بين ما أراد الدين تحقيقه وتطبيقه من خلال وحدة الأمة ومساواة المؤمنين، فهم «كأسنان

المشط»، وبين ما هو على أرض الواقع، حيث استخدمت السلطة السياسية الحاكمة الدين لمصلحتها واتخذته قناعاً لسياستها ومصدراً لشرعيتها ووسيلة من وسائل قمعها[١٨].

من المهم الإشارة هنا إلى أن دراسة القيم تفترض الحديث عن القيم الثابتة والقيم المتغيرة، ينبغي أن نستحضر هذا الحديث خصوصاً عند الإشارة إلى العلاقة بين الدين والسياسة. من الطبيعي أن نقع على تناقضات بين عناصر الثقافة العربية وعناصر الثقافة الغربية، لكن السؤال الذي يُطرح هنا هو: ألا توجد قواسم مشتركة تفرزها حركة التفاعل المستمر بين المجتمعات العربية وإرثها الحضاري الثقافي من جهة، وبين المتغيرات العالمية من جهة ثانية؟

فإذا كانت مجموعة القيم والتصورات والقواعد الأخلاقية المستمدة من النصوص والتشريعات وآداب السلوك العام في الدين الإسلامي تشكّل ثوابت، فمن الطبيعي القول إن الثوابت ترتبط بشكل كبير بالماضي، فالقيم المرتبطة بحركة التغيير والتجديد والتحديث تشكل ضرورة. ومن بين هذه المفاهيم التي نفتقدها في الممارسة اليومية مفهوم المواطنة والحقوق السياسية، المجتمع المدني، الديمقراطية وحقوق الإنسان، والمساواة الاجتماعية ومبدأ تكافؤ الفرص. وتشكل هذه المفاهيم بشكل عام قيماً مدنية يفترض أن تنتجها السلطة السياسية بغية البناء عليها وجعلها قيماً تشاركية

---

(١٨) لمزيد من التفاصيل في هذا المجال، انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، [د. ت.])، ص ١٧.

داخل الجماعة، وبين الجماعة والجماعات الأخرى، من أجل الوصول إلى مفهوم الدولة، ومن أجل بناء الدولة غير الخاضعة للصراعات[١٩]. ومن البديهي القول هنا إن السلطة السياسية إذا أرادت فرض قيم جديدة فإنه باستطاعتها تحقيق ذلك حتى ولو كانت هذه القيم الجديدة متعارضة مع الدين، لا بل مخالفة خلافاً جذرياً له. وهنا يمكننا أن نعطي مثلاً واحداً على الأقل من تونس، حيث فرضت السلطة السياسية أحادية الزوجة خلافاً للشريعة الإسلامية التي تسمح بتعدد الزوجات. ومع ذلك استجاب الناس لهذه الرغبة حتى أصبحت قيمة اجتماعية يبنى عليها.

إن الاشارة إلى معدل الإنجاب في تونس مثلاً قد يعطي وضوحاً أكثر. فقد بلغ معدل الإنجاب للمرأة ولدين فقط عام ٢٠٠٠، وفي المغرب ٥،٢ للمرأة الواحدة و٣،٢ للمرأة في الجزائر. وبالمقارنة مع الستينيات والذي بلغ ٢,٨ للمرأة في الجزائر[٢٠]، تتضح الصورة أكثر. صحيح أن هناك أسباباً كثيرة وراء انخفاض معدل الإنجاب، منها تأخر سن الزواج عند المرأة، والرجل، وارتفاع المستوى التعليمي عند المرأة ودخولها سوق العمل، لكن الصحيح أيضاً أن هذه القيم تخالف بشكل أو بآخر ما يحض عليه الدين.

---

(١٩) للتوسع في ذلك، انظر: كلثم علي الغانم، «الثقافة والتحولات الاجتماعية في الوطن العربي،» مجلة **العلوم الاجتماعية** (آب/ أغسطس ٢٠٠٨)، ص ٤٧.

(٢٠) هذه المعلومة مأخوذة عن: فريدريك معتوق، «أزمة الاندماج الاجتماعي والثقافي في لبنان والعالم العربي،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، العدد ١٢ (تموز/ يوليو ٢٠٠٩)، ص ١٩.

جاء في الحديث «تناكحوا، تكاثروا، فإني مباهٍ بكم الأمم يوم القيامة». والصحيح أيضاً أن توجه السلطة هو نحو تنظيم النسل.

تشكل العصبية السياسية السائدة حالياً في المجتمع العربي مع العصبية الدينية، عنصراً معوقاً للاندماج التكاملي على المستوى الاجتماعي، لأنهما معاً تبقيان الأفراد ضمن دائرة الهموم الصغيرة من غير أن يسمح لوعيهم بلوغ أهداف عامة وكبيرة[٢١]. من هنا تبدو أهمية السلطة السياسية في المحافظة على القيم التقليدية، أو في العمل على إنتاج قيم جديدة كما الدين تماماً، وكما العائلة. وقد سبق الإشارة إلى نشوء حركات عائلية ـ دينية سياسية، كما سبق الإشارة إلى مسألة استحضار الدين للدفاع عن العائلة والسلطة السياسية كما في حالة الكويت، التي لا تعتبر نموذجاً فريداً. ففي لبنان أيضاً، وعلى الرغم من تحوّل العائلة من عائلة ممتدة إلى عائلة نواتية، وما يستدعي ذلك من تغيير في القيم، إلا أنها (العائلة) ما زالت تشكّل انتماءً للفرد يتداخل مع انتمائه الطائفي والسياسي[٢٢].

نستطيع أن نخلُص إلى أن الحديث عن مصادر القيم، على الرغم من أهميته، إلا أنه لا يخلو من التعقيد، كما في تناول المفهوم، وكما في التصنيف. ذلك أن المصادر تتداخل في ما بينها بشكل قد يبدو معه التمييز معقداً نوعاً ما. إلا أنه من الواضح أن المصدرين الأساسين للقيم هما العائلة والدين، وهما يتفاعلان معاً

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢٢) خالد زيادة، **العائلة والسياسة في طرابلس** (بيروت: مركز الدراسات والأبحاث في الشرق الأوسط (CERMOC), 1997)، ص ٢٧١.

ويتكاملان ليتّحدا، ولينعكس هذا التداخل والتكامل والتفاعل على سائر المؤسسات الاجتماعية الأخرى وخصوصاً السياسية والاخلاقية وحتى التربوية. أما الثقافة الشعبية، وعلى الرغم من أنها تمثّل المخزون الثقافي لجماعة ما، والمتمثل في الأمثال، فلا شك في أنها أيضاً مهمة على هذا الصعيد، لكن وحتى نفهم بشكل متكامل ينبغي معرفة الظروف والمناسبات التي تقال فيها، خصوصاً وأنها تبدو متعارضة في بعض الأحيان بشكل كبير. هذا التعارض هو الذي يحفّزنا على عدم التعميم في مسألة القيم المبنية على الأمثال العامية من غير أن نلغيها، وقد نستخدم بعضها في الدراسة الميدانية بغية التوضيح.

القسم الثاني

قراءة في المفاهيم

الفصل الرابع
مفهوم الضبط الاجتماعي

يعتبر مفهوم الضبط الاجتماعي من المفاهيم الحديثة الانتشار، القديمة الاستخدام. فهذا المفهوم ممارس منذ عرف الإنسان الحياة الاجتماعية. وتكمن أهميته في محافظته على النظام الاجتماعي والسياسي للجماعة، أياً كانت هذه الجماعة. وهذا يعني أن ضرورته ملزمة للمجتمعات المدنية الخاضعة لسلطة الدولة، أو للمجتمعات الانقسامية/ الأهلية/ والعشائرية. فمن دونه لا يستقيم وضع الجماعة ولا تستقيم الحياة الاجتماعية والسياسية لهذه الجماعة.

إشكالية التعريف

لا شك في أن فكرة الضبط الاجتماعي فكرة قديمة، نبعت من المبدأ البسيط القائل بأن «كل حياة اجتماعية ترتكز بالضرورة على شيء من التنظيم، وأن كل تنظيم يتضمن بالضرورة نوعاً من الضبط»[1]. ومع ذلك، فإن هذا المصطلح لم يستخدم بطريقة

---

(١) أحمد أبو زيد، **البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع**، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، [د. ت.])، ج ٢، ص ٤١٧.

منهجية إلا منذ أصدر روس كتابه عن هذا الموضوع عام ١٩٠١. وبدأت منذ ذلك الوقت تظهر عدة دراسات تعالج مشكلة الضبط الاجتماعي في المجتمع الأمريكي قبل أن يبدأ علماء الأنثروبولوجيا بتحويل هذه الدراسات نحو المجتمعات التي أسموها بدائية. ويلاحظ أن معظم الدراسات الأنثروبولوجية التي تناولت مفهوم الضبط الاجتماعي قد ركزت في ذلك على أنماط السلوك والقيم السائدة في تلك المجتمعات، وهو ما يدخلنا في خانة التصنيف لوسائل الضبط الاجتماعي.

وبالعودة إلى التعريف، نشير إلى أن المعنى اللغوي لكلمة الضبط هو لزوم الشيء وحبسه، وضبط الشيء أي حفظه بالحزم، ويقال الرجل ضابط أي حازم[٢].

يستدل من المعنى اللغوي للكلمة أن الضبط يتطلب قوة وحزماً في ممارسته حتى تتسنى المحافظة عليه. وهذا يعني أيضاً أن الضبط الاجتماعي يتطلب، للمحافظة على مبدأ التماسك الاجتماعي، قوة وحزماً لردع المنحرفين. ولا فرق هنا بين نوعية الجماعة كما أشرنا سابقاً، فالمجتمعات المدنية والمجتمعات الأهلية كلاهما يتطلب استخدام الحزم للمحافظة على نظم الجماعة، وإن اختلفت الأساليب، وهي مختلفة حكماً.

وبالعودة إلى الرواد الأوائل، يرى الدكتور فاروق إسماعيل أن روس الذي كان أول من ألّف كتاباً بهذا الخصوص، فإنه وعلى الرغم من تناوله في الأجزاء الثلاثة للكتاب جوانب الضبط ووسائل

---

(٢) ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨)، مج ٣، ص ٥٠٩.

الضبط ونسق الضبط لم يقدّم تعريفاً محدداً لما يعنيه بالضبط الاجتماعي[٣]. أما داود (Dowd) فيرى أن كفاية أي نظام اجتماعي يستلزم بالضرورة أربع وظائف رئيسة لتحقيق أي نوع من الضبط الاجتماعي. فينبغي أن يكون هناك أفراد يعملون من أجل هذا الهدف، وأن يكون عملهم ذا غرض واضح، وأن تكون هناك مجموعة من القواعد السلوكية. ويساعدهم على تحقيق ذلك نوع من النظام يكفل تحقيق الأهداف، وإن اقتضى الأمر استخدام الإكراه والإلزام[٤].

نستخلص مما تقدم، أن موضوع الضبط الاجتماعي هو إبراز، أو لنَقُلْ محاولة إبراز، لجوانب مهمة وأساسية في مفهوم الضبط الاجتماعي متمثلة في جانب السلطة والسيطرة والقهر. وهذه بالتأكيد ليست الجانب الأوحد في تشكُّل مفهوم الضبط الاجتماعي، إذ هناك جوانب تعليمية وإرشادية توجيهية من جانب آخر. ولذلك يرى فيختر أن الضبط الاجتماعي إنما هو بمثابة امتداد لعملية التنشئة الاجتماعية. والتنشئة الاجتماعية، كما هو معلوم، عملية متواصلة تبدأ منذ الولادة. وبالنسبة إليه، فإن عملية السلوك لها صفة توقعية اجتهادية. أي ليس ما يجب أن يفعله كما تلقّنه، بل يشمل أيضاً نمط السلوك المتوقع ليس في مجتمعه بل في مجتمع آخر غير الذي ينتمي إليه.

وهنا يمكننا استخلاص صفة أخرى لمفهوم الضبط الاجتماعي،

---

(٣) فاروق إسماعيل، **التغير والتنمية في مجتمع صحراوي** ([د. م.]: دار المعارف الجامعية ١٩٨٤)، ص ١٩٢.

(٤) المصدر نفسه.

ألا وهي صفة التوافقية، أو «الموافقة أو المواءمة». والضبط عنده يعتبر كميكانزم يعمل من أجل تحقيق عملية الموافقة هذه[٥].

ولا يذهب ميريل (MERRILL) بعيداً عما أشار إليه فيختر، إذ يعتبر أن الضبط إنما هو العملية التي تستغل الجماعة مصادرها المختلفة لتحقيق المطابقة والتوافق مع معاييرها وقيمها حتى تعمل بكفاءة. فالجماعة يجب أن يكون لديها على الأقل حد أدنى من القبول أو التوافق لما يسميه بالتوقعات المعيارية.

مما تقدم، يظهر أن الضبط الاجتماعي هو العملية التي تهدف بالوسائل المختلفة التي تملكها الجماعة إلى الامتثال لقواعد السلوك وتجنُّب أفراد المجتمع الانحراف الاجتماعي. أي هو مجمل الأواليات التي تحفظ المجتمع في استقراريته كما في متغيراته. ففي غيابه يتعرض المجتمع للتفكك. ولذلك فهو يحمل في جوانب منه شكلاً من أشكال «القسر» أو الإكراه الاجتماعي المستبطن، نظراً لأن الأفراد يعانون بكيفية لاواعية أو يشاركون فيه مشاركة فطرية. وهو في الوقت نفسه عامل انتظام اجتماعي وعامل نفسي ـ اجتماعي[٦]. ويرى خليل أحمد خليل أن دور الضبط الاجتماعي لا يقف عند حفظ المجتمع وسكونيته، بل يتعداهما إلى صون الوحدة الاجتماعية عبر التطور، وذلك بجعل الفرد يؤدي دوره المنتظر منه على صعيد التقدم[٧].

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٦) خليل أحمد خليل، **مفاتيح العلوم الإنسانية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٩)، ص ٢٦٠.

(٧) المصدر نفسه.

إذاً، يظهر هنا تأكيد على أهمية الضبط الاجتماعي، ليس في فترات الاستقرار والأمن العاديين، وإنما في الفترات المتغيرة، أو فترة التحولات. فإذا لم يكن دور الضبط الاجتماعي فعّالاً في فترة التحولات، فسرعان ما يشهد المجتمع انهياراً حاداً على مختلف الصعد، وفي شتى المجالات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية والاقتصادية، ومنظومة القيم، وغيرها.

وقد عرف التاريخ القديم والحديث مثل هذه الانهيارات حتى على صعيد الدول. إذ إن ذلك إن حصل في المجتمعات الأهلية والانقسامية العشائرية، فإن أثره لا يظهر بوضوح كما في الدولة المدنية، وذلك يعود لأسباب متعددة، منها ما يتعلق بدَوْر أجهزة الرقابة أي دور وسائل الضبط الاجتماعي كما سيظهر لنا لاحقاً.

ويبدو أن التشديد على أهمية دور الضبط الاجتماعي في فترات التحوّل والصراعات هو ما ذهب إليه أيضاً جورج غورفيتش حين اعتبر في تعريفه للضبط الاجتماعي بأنه مجموع الأنماط الثقافية، والرموز الاجتماعية والمعاني الجماعية، والقيم والأفكار والمثل، وكذلك الأفعال التي تتضمنها والتي يمكن أيّ زمرة اجتماعية، أو فرد ما، أو مجتمع كلّي، أن يتغلب بواسطتها على مختلف أنواع التوتر والصراع، ويعيد التوازن إلى الجماعة بفضل الجهود المبذولة في سبيل الإصلاح أو التغيير، أو حتى تلك المؤدية إلى «خلق» منظومة قيم ومثل جديدة[٨].

---

(٨) أبو زيد، **البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع**، ص ٤٢٢.

وهذا يعني أن أي خلل في دور الضبط الاجتماعي، كما يراه غورفيتش، سيؤدي حتماً إلى انهيار المجتمع. ولذلك، فإنه يشدد على أن دور الضبط الاجتماعي يكمن في أهميته في إعادة التوازن إلى المجتمع، ولو عن طريق الموافقة والمواءمة بين ما هو موجود وقائم، وبين ما أوجدته المتغيرات. وانطلاقاً من ذلك، يميز غورفيتش بين ثلاث صور للضبط الاجتماعي أو ثلاث صيغ هي: **أولاً**: الأنماط الثقافية الرمزية، ومنها القواعد العامة، **وثانياً**: القيم أو الأفكار والمثل ذاتها، ثم **ثالثاً**: وأخيراً يعتبر أن محاولات تجربة القيم والأفكار والمثل الجديدة أو البحث عنها أو خلقها هي صيغة أيضاً. ويميّز غورفيتش أيضاً بين عدة أنواع من الضبط الاجتماعي ويشدد على أهمية الدين والأخلاق والقانون(٩). هذا التمييز هو تمييز بين وسائل الضبط الاجتماعي وهو ما سنتحدث عنه لاحقاً.

لكن، وقبل ذلك، نود أن نشير إلى أنّ الغاية الأساس من الضبط الاجتماعي هي المحافظة على بنية المجتمع، ومنعها من التفكك والتفسخ. أي المحافظة على اللُحمة الاجتماعية في استقرارها، وفي متغيراتها، كما سبق وأشرنا. فالمحافظة على اللُحمة الاجتماعية تعني استمرار النظام الاجتماعي بشكل طبيعي. ولاستمرار النظام الاجتماعي يجب أن يحافظ على الأسس التي يقوم عليها هذا النظام وهي تنحصر في ثلاثة أسس هي:

١ ـ القبول الطوعي للقوانين والأحكام التي اعتمدها المجتمع.

---

(٩) المصدر نفسه.

٢ ـ قبول واعتماد جميع المعايير والقيم التي تجعل من السلطة سلطة شرعية.

٣ ـ قبول وجود أنظمة وأجهزة لقمع المخالفات والمخالفين حفاظاً على المصلحة الجماعية[١٠].

وإذ نميز بين المجتمعات المدنية والمجتمعات الأهلية / الانقسامية العشائرية/ فهذا لا يمنع من اعتمادها على هذه الأسس. مع الإشارة إلى أن القوانين موجودة في الدولة المدنية، وليست موجودة في المجتمعات الأهلية المحكومة بالأعراف. وهذه الأعراف هي أشد أثراً في الفرد من القوانين الوضعية. ذلك أنه يمكن الفرد أن يتهرب من القوانين الوضعية، لكنه لا يمكن أن يتهرب عبر مخالفته للأعراف العشائرية من الجزاءات التي يُحكَم بها.

كذلك يمكننا أن نميّز هنا بين أجهزة مراقبة الضبط الاجتماعي في كلا النموذجين: نموذج الدولة المدنية، ونموذج المجتمع الأهلي. ففي حين تعجّ الدولة المدنية بالأجهزة الرقابية المتمثلة بالشرطة والدرك والمؤسسات القضائية وغيرها، فإن نماذج المجتمعات الأهلية لا يتوفر فيها أي نوع من تلك الأجهزة المشار إليها، باستثناء الجهاز القضائي، الذي تتميز أحكامه بالسرعة نطقاً وتنفيذاً، بعكس الدولة المدنية. وهذا العامل يعطي فاعلية أكبر للدور المنوط بالضبط الاجتماعي.

---

(١٠) فريدريك معتوق، **معجم العلوم الاجتماعية** (بيروت: أكاديميا، ١٩٩٣)، ص ٣-٩.

وهنا نجد أنفسنا مختلفين مع أصحاب الرأي الذي يعتبر أن نسق الضبط الاجتماعي في المجمّعات البدائية يقوم على أساس من الانقسامية/ وهي صفة للمجتمعات الأهلية/ العشائرية التي درسها الأنثروبولوجيون. ومردّ ذلك، بحسب هذا الرأي، أن هذه المجتمعات تفتقر إلى سلطة مركزية تستطيع إصدار القوانين وإجبار أعضاء هذا المجتمع على الخضوع لها. مع أن صاحب هذا الرأي يعترف أن نسق الضبط الاجتماعي في تلك المجتمعات إنما يقوم على حق الجماعة في الاعتماد على قوتها الذاتية في المحافظة على حقوقها التي يحددها العرف[١١].

وهذه إشارة واضحة إلى أن الضبط الاجتماعي في المجتمعات العشائرية أشد أثراً منه في المجتمع المدني. ذلك أن المجتمع الأهلي يمتاز بسرعة مراقبة أفراده لقلة عدده قياساً إلى المجتمع المدني من جهة، ومن جهة أخرى، إلى وجوده على بقعة جغرافية أقل مساحة تسهل معها عملية المراقبة.

نستطيع أن نستخلص مما تقدم، صعوبة تحديد واضح من حيث التعريف بمفهوم الضبط الاجتماعي. إذ إن معظم علماء الاجتماع الذين كتبوا حول هذا المفهوم قد وقعوا في إشكالية التمييز بين التعريف بالمفهوم ووسائله. وكثيراً ما مزج علماء الاجتماع، كما لاحظنا، بين المفهوم والوسائل وأحيانا المستويات.

ليس مستغرباً الوقوع في هذه الإشكالية، ذلك أن مفهوم

---

(١١) محمد عبده محجوب، **مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية** (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٤)، ص ٢١.

الضبط الاجتماعي هو مفهوم معقد لأنه يتضمن مجموعة من العناصر العاملة جنباً إلى جنب، مع ملاحظة أن بعض علماء الاجتماع يميلون إلى إظهار عناصر من دون أخرى، وفقاً للمجتمعات المدروسة. كذلك يمكن الإشارة إلى أن معظم علماء الاجتماع الذين كتبوا حول هذا الموضوع قد أجمعوا على فكرة الموافقة أو المواءمة، باعتبارها العنصر الأساس في تكوين مفهوم الضبط الاجتماعي.

ويضيف د. أحمد أبو زيد ملمحاً آخر حول مفهوم الضبط الاجتماعي، وهو انعدام دور الفرد في علاقته مع مجتمعه. أي انعدام أثر الفرد في الجماعة في معالجتهم لمشكلات الضبط الاجتماعي، بما في ذلك القادة المميزون. إذ إن هؤلاء القادة أو الزعماء يخضعون أيضاً لأنواع مختلفة من الضبط الاجتماعي صادرة عن المجتمع، ومتمثلة في القيود الكثيرة التي يضعها المجتمع على سلطة هؤلاء الزعماء وعلى تصرفاتهم[(١٢)].

ونحن نميل إلى الأخذ بتعريف الضبط الاجتماعي بأنه العملية التي تهدف بالوسائل المختلفة التي تملكها الجماعة إلى الامتثال لقواعد السلوك وتجنِّب أفراد المجتمع الانحراف الاجتماعي. أو بعبارة أخرى، هو العملية التي يحافَظ فيها على النظام الاجتماعي في حالتيه: الحالة الساكنة، والحالة المتغيرة.

ونحن لا نعتبر أن هذا التعريف هو الأكثر صحة، لكنه قد

---

(١٢) أبو زيد، **البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع**، ص ٤٢٦.

يكون الأكثر دقة. إذ إنه يراعي وضعية المجتمع أثناء استقرار نظامه، كما يراعيه في أثناء مروره في عملية التغيير التي يفترض أن تكون حتمية. مع الأخذ بعين الاعتبار مبدأ النسبية في هذه الحتمية. وبذلك تدخل مسألة السلوك المتوقع، أو التوقعات المعيارية في عين الاعتبار، وتلحظ أهمية لمسألة المواءمة أو الموافقة التي هي عنصر أساس من عناصر الضبط الاجتماعي.

٢ ـ مستويات الضبط الاجتماعي

بداية نودّ أن نشير إلى أن الضبط الاجتماعي يمارس بثلاثة أوجه أو أشكال. الشكل **الأول**، من الفرد على الفرد، **والثاني**، من الجماعة على الفرد، **والثالث**، من الجماعة على جماعة أخرى.

تحت هذه الأشكال الثلاثة تنضوي ممارسات أخرى للضبط الاجتماعي، منها مثلاً: الضبط الاجتماعي الممارس من الفرد على الجماعة، وهذه إشارة إلى نوع من الحكم، ألا وهو الحكم الاستبدادي الديكتاتوري. فالحاكم المستبد قد يمارس، بحكم تسلطه، ضبطاً اجتماعياً على الجماعة الخاضعة له عبر فرضه أنماطاً من السلوك والممارسات. وهذا النوع من الحكم ملاحظ في المجتمعات المدنية كما في المجتمعات الانقسامية/ العشائرية. ومع أن ذلك لا يخلو من المخاطر، مخاطر التمرّد، إذ غالباً ما يولد من رحم هذا الحكم نقيضه، فإنه من المفيد الإشارة إلى أن المجتمعات العشائرية لم تعرف، في معظم الأحايين، مثل هذا النوع من الحكم.

إذ إن المجتمعات العشائرية، وخصوصاً البدوية، لا تقبل مثل هذه التصرفات. ومع ذلك، فهي موجودة إلى حدٍّ ما، أي إن بعضاً

من هذه النماذج قد خضع لمثل هذا الحكم، وخصوصاً إذا تسنى للعشيرة شيخ قوي وحازم ومحنّك.

كما إن هناك شكلاً آخر يتميز بممارسة الجماعة عملية الضبط الاجتماعي على نفسها، من خلال القيود التي تضعها وتلتزم بها.

إن الشكل **الأول** من الضبط الاجتماعي منتشر بكثرة وملاحظ في المجتمعات المدنية والعشائرية. ففي المجتمعات المدنية المؤسساتية قد يمكن أي مسؤول أن يوجّه، أو أن يمارس الضبط الاجتماعي على الآخر في حال مخالفته الأنظمة والقوانين المرعية الإجراء. وهي هنا تحمل إشارات إلى أهمية التراتبية الوظيفية أحياناً. وبشكل عام، فهو موجود أيضاً لدى كل المجتمع الموصوف بالأبوي.

أما الشكل **الثاني**، فيمارس من قبل الجماعة على الفرد من خلال منظومة القيم المفروضة والتي توجب على أفراد المجتمع بشكل عام الالتزام بها تحت طائلة فرض العقوبات، التي تختلف تبعاً للمخالفة.

أما الشكل **الثالث**، فهو محكوم بمجمل القوانين والمعاهدات بين الدول في نموذج الدولة المدنية وبالأعراف المتبعة في نموذج المجتمعات العشائرية.

إن حاجة الفرد إلى حياة اجتماعية إيجابية تدفعه دائماً إلى الامتثال إلى ما تمليه عليه القواعد والقيم ومعايير السلوك اليومي، وخصوصاً في المجتمعات المتماسكة من حيث البنية الاجتماعية. والدافع لهذا الامتثال إنما يكمن في حاجة الفرد إلى أن يكون

موضع حب وتقدير الآخرين، بالإضافة إلى شعوره الدائم بأنه بأمسّ الحاجة إلى عقد صلات وعلاقات اجتماعية مع الناس الذين يعيش بينهم ومعهم.

وبالطبع، فإنه يجب أن تكون الصلات والعلاقات الاجتماعية المبنية مع الآخرين قائمة في الأساس على التعاون معهم، والامتثال لقواعد السلوك التي كرستها التقاليد والأعراف. وإذا لم يشبع المرء هذا الدافع، شعر بوحدانيته وانعزاله في المجتمعات الأهلية، كما إنه يعرّض نفسه إلى عقوبات القوانين المفروضة في المجتمع المدني.

وعلى هذا الأساس، وانطلاقاً مما سبق يمكننا التصنيف والتمييز بين مستويين من الضبط الاجتماعي: **الأول**، هو الضبط الاجتماعي على المستوى الداخلي، **والثاني**، هو الضبط الاجتماعي على المستوى الخارجي، أي في العلاقات مع الآخرين[١٣].

إن هذين المستويين هما النطاق الذي يُمارس عليهما الضبط الاجتماعي بوسائله المختلفة. وتوضح وسائل الضبط الاجتماعي كيفية الممارسة على هذين المستويين، وسنشير ونحن نتحدث عن وسائل الضبط إلى هذه الكيفية.

٣ ـ وسائل الضبط الاجتماعي

يعتبر البعض أن وسائل الضبط الاجتماعي قد وجدت في أول الأمر في ظل النظام الأبوي للمجتمع. وبهذا المعنى، فإن

---

(١٣) غسان الخالد، **الذهنية القبلية في المشرق العربي** (طرابلس: دار ومكتبة الجامعة، ١٩٩٨)، ص٢٧٧.

الضبط الاجتماعي كانت له بداية في كل نظام، إلا أن تمرد الناس على السلطة الأبوية أدىٰ إلى حصرها في «أضيق نطاق فحل محلها الضبط الاجتماعي»[١٤].

فالمجتمع يمارس نوعاً من السلطة على أفراده فيضع لذلك القوانين ومن ضمنها جزاءات لمن يخرج عن القيم والمعايير التي رسمتها الجماعة، والتي تعتبر هذه القوانين ـ الحارس لهذه القيم وللقواعد السلوكية التي ارتضاها الناس واتفقوا حولها.

ولتحقيق ذلك، لا بد من وجود سلطة مقررة تتولى المحافظة على هذه القيم والمعايير، أي تتولى عملياً مسؤولية الضبط الاجتماعي عبر ممارسة السيطرة والسلطة وبشكل عام يوجد أسلوبان لممارسة عملية الضبط الاجتماعي: الأسلوب **الأول،** إيجابي الطابع تمارسه الجماعة أو الفرد بوسائل الإقناع والاستمالة والتوجيه والإرشاد، أي بعملية التنشئة الاجتماعية والتي تتم مبكرة بنوع من الإيحاء الاجتماعي. وهدف هذه الوسيلة الإيجابية هو التأثير في الأفراد وترغيبهم في ممارسة سلوك معيّن من دون آخر.

أما الوسيلة **الثانية، فهي** سلبية. وتعتبر هذه الوسيلة نقيض الأولى إذ إنها تستخدم طرقاً تتميز بالعنف والإكراه عن طريق التهديد والوعيد والسخرية والاستهزاء أو العزل والضرب، أو غير ذلك من الوسائل التي تعتبرها مشروعة، في ممارسة عملية الضبط الاجتماعي من وجهة نظر أصحاب السلطة في هذا الشأن.

---

(١٤) إسماعيل، **التغير والتنمية في مجتمع صحراوي**، ص ١٩٤.

تحت هاتين الوسيلتين الإيجابية والسلبية تندرج وسائل كثيرة للضبط الاجتماعي يقوم معظمها، أو هو نتاج، للتنشئة الاجتماعية. وهذا لا يمنع وجود وسائل أخرى مهمة تحاول تغيير منظومة القيم العائدة للمجتمع خصوصاً عندما يعيش المجتمع مرحلة تغييرية كوسائل الإعلام مثلاً. وسنشير إلى ذلك لاحقاً.

حدد روس وسائل الضبط الاجتماعي بـ: ١ ـ الرأي العام، ٢ ـ القانون، ٣ ـ المعتقدات، ٤ ـ الإيحاء الاجتماعي، ٥ ـ الدين، ٦ ـ الطقوس، ٧ ـ الفن، ٨ ـ التثقيف، ٩ ـ القيم، ١٠ ـ التقدير الاجتماعي، ١١ ـ الشخصية، ١٢ ـ العرف[١٥].

ونحن نرى أن هذه الوسائل يمكن جمعها ودمجها، فالدين بنوعيه الرسمي والشعبي يمكن أن تدرج معه الطقوس، وكذلك التثقيف الذي يتم عبر التنشئة الاجتماعية والإيحاء الاجتماعي والمُشكل في جانب أساسي لمنظومة القيم أيضاً، تجدر الإشارة هنا إلى أنه يجب التمييز عند الحديث عن وسائل الضبط الاجتماعي بين الوسائل المستخدمة أو الممارسة في المجتمعات العشائرية وتلك المعروفة في المجتمعات المدنية أو الحضرية. إذ إنه مما لا شك فيه أن المجتمعات العشائرية أو القبلية تعرف وسائل للضبط لا تمارسها الجماعات الاجتماعية الحضرية. ومن أهم هذه الوسائل: ١ ـ العرف، ٢ ـ الذبيحة، ٣ ـ الثأر.

١ ـ **العرف**: يظهر من خلال التعريفات التي ذكرها معظم الباحثين

---

(١٥) عن: المصدر نفسه، ص ١٩٢.

الاجتماعيين لمفهوم العرف أن هذا المفهوم يعتبر من أهم وسائل الضبط الاجتماعي في المجتمعات العشائرية العربية منها وغير العربية[١٦]. ويختلف استخدام هذا المفهوم عند القبائل العربية، فمنها من يستخدم مفهوم العرف ومنها من يستخدم لفظة أو مفهوم «السواني»، وهذه اللفظة هي عامية مشتقة من «السنّة» وهي مستخدمة عند العشائر الشيعية في العراق كما يذكر عبد الله فهد النفيسي[١٧].

والعرف، بشكل عامّ، هو القانون غير المكتوب. ذلك أن المجتمعات الأهلية/العشائرية لا تدوّن أعرافها، بل تتناقلها من جيل إلى جيل. فالعرف إذاً هو القانون غير المكتوب المتوارث الذي ينظم العلاقة داخل العشيرة، في الوقت نفسه الذي ينظم العلاقة بين العشائر. وتكمن أهمية الأعراف في ضرورة الامتثال لها والتقيد بها، وبالدور التنظيمي الذي تقوم به داخل العشيرة وبين العشيرة، والعشائر الأخرى، فإن الأعراف تلعب دور وسيلة ضبط اجتماعي على المستويين الداخلي والخارجي.

وبالمقارنة مع القانون الوضعي في المجتمعات المدنية، فإن أهمية الأعراف العشائرية تتجلى بصورة أوضح، حيث لا يستطيع الفرد الهروب منها لأنه مراقب على الدوام من أفراد عشيرته مراقبة

---

(١٦) انظر بعضاً من هذه التعريفات في: الخالد، **الذهنية القبلية في المشرق العربي**، ص ٥٠.

(١٧) عبد الله فهد النفيسي، **دور الشيعة في تطور العراق السياسي** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦)، ص ٣٢-٣٥.

شديدة وصارمة. في حين أن المرء يستطيع الهروب من القانون الوضعي، ولذلك، فإن الأعراف تأخذ طابع القواعد القانونية.

تجدر الإشارة إلى أن الأعراف ليست وسيلة ضبط اجتماعي خاصة بالمجتمعات العشائرية فقط، وإنما هي موجودة أيضاً في المجتمعات المدنية، وحتى في أرقى الدول وأعرقها ديمقراطية كما في إنكلترا على سبيل المثال لا الحصر. مع العلم أن الكثير من الدول تحلّ مشاكل المياه المشتركة عبر ما يسمى بالأعراف المتعلقة بالدول المتشاطئة.

وكذا الحال في ما يتعلق بالجانب السياسي من الموضوع، حيث شكّل ميثاق ١٩٤٣ في لبنان عرفاً سياسياً قضى بتقاسم الرئاسات الثلاث بين الطوائف إلى أن كرّس ذلك رسمياً في اتفاق الطائف.

٢ ـ **الذبيحة**: يرى فاروق إسماعيل أن الذبيحة تلعب دوراً مهماً في التماسك الاجتماعي، إذ إنه وفق رأيه، فإن معظم أو جميع المعاملات والمبادلات الاقتصادية، إنما تقوم على الماشية(١٨). كما إنها أساس أيضاً في إقامة الحفلات والولائم، وما يدخل في إطارها من معاني الكرم والضيافة. وهي بذلك تكتسب دلالة أخرى قائمة على المركز والنفوذ، أي على الجاه. وهي أيضاً مجاملة ومشاركة للآخرين، كما تقدم على شكل هدايا في مناسبات عديدة. وجميع هذه الأمور تدل على نوع من

---

(١٨) إسماعيل، **التغير والتنمية في مجتمع صحراوي**، ص ١٤٤.

المشاركة الجماعية والتكافل والتضامن الاجتماعي. مع العلم أن دور الذبيحة لا ينحصر فيما ذكرناه، وإنما هي أيضاً جزاء أو عقاب، إذ إنها تدفع في حالات دفع الدية. وإذا كانت الدية تدفع اليوم نقوداً، فإن دور الذبيحة يصبح غير مباشر. فالذبيحة تلعب دوراً مهماً في عملية التماسك والضبط الاجتماعيين. وهي تشبه إلى حدّ ما نظام تبادل الهدايا لدى قبائل التروباندين التي تحدث عنها إيفانز ـ بريتشارد وأطلق عليها مصطلح التولا[١٩].

٣ ـ **الثأر**: يعتبر الثأر ظاهرة اجتماعية مهمة مترابطة عضوياً ووظيفياً مع بقية الأنساق في المجتمع البدوي والمرتبطة أكثر فأكثر بنمط الإنتاج المتبع. من هنا، فإن الثأر، كظاهرة اجتماعية، إنما تكثر في المجتمعات البدوية الرحّل ونصف الرحل، كما إن لها وجودها في المجتمعات الريفية وتكاد تنعدم في المجتمعات المدنية ما خلا الأحياء الهامشية في المدن والتي تعود جذور سكانها أصلاً إلى الريف.

وعلى أية حال، فإن الأرض الخصبة للثأر في نموه وظهوره إنما تكمن في العائلة. وهو ناتج عن الشعور السائد أن الدم لا

(١٩) حول نظام الهدايا (التولا) عند التروباندين وبعض جيرانهم من سكان الجزر المجاورة والذين يشكلون نوعاً من الحلف المبني على تبادل الأشياء وسط احتفالات عظيمة، وطبقاً لمراسيم ومجاملات معينة، ومن دون أية مساومة، انظر: إيفانز بريتشارد، **الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين**، ترجمة حسن قبيسي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦)، ص ١٠٩.

يغسله إلا الدم، مع العلم أن الثأر لا يكون كردّ فعل على حادثة قتل معيّنة فقط وإنما قد يقع أيضاً ضمن إطار ما يسمى في المجتمعات العشائرية بجرائم الشرف. وفي كلتا الحالتين، أي سواء أكان الثأر هو عملية انتقام لدم مسفوك كما يعرّفه صفوح الأخرس أو متعلقاً بجرائم الشرف، فإنه (الثأر) يشكّل نظاماً اجتماعياً كاملاً. ويرى صفوح الأخرس أن جوهر نظام الثأر يتمثّل في كونه وسيلة تستخدم لردع الخارج عن معايير الجماعة[٢٠]. من هنا، فإن وظيفة الثأر هي وظيفة الدفاع الاجتماعي. وبذلك يحقق الثأر عملية الضبط الاجتماعي على المستويين الداخلي والخارجي. أي داخل العشيرة عن طريق المسؤولية الجماعية المترتبة عن فعل القتل. وكذلك فإن الثأر يحقق عملية الضبط الاجتماعي على المستوى الخارجي، حيث تعود وتتكرر المسؤولية الجماعية التي تؤدي إلى مزيد من التماسك في وجه الآخر[٢١].

تعتبر وسائل الضبط الاجتماعي التي تحدثنا عنها جزءاً من منظومة القيم والأفكار، ومعظمها يُلقَّن عن طريق التنشئة الاجتماعية، هذا طبعاً بالإضافة إلى وسائل أخرى تدخل في إطار ما يسمى بالتنشئة الاجتماعية. وما قصدنا قوله هنا: إن هذه الوسائل

---

(٢٠) حول الثأر، انظر الدراسة الميدانية التي أعدها محمد صفوح الأخرس في: محمد صفوح الأخرس، **تركيب العائلة العربية ووظائفها** (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٦)، الفصل ٢، ص ٢٩-٦٢.

(٢١) أحمد عويدي العبادي، **من القيم البدوية** (عمان: [د. ن.]، ١٩٧٦)، ص ١٩٩.

تحقق عملية الضبط على المستويين الداخلي والخارجي كما لاحظنا. لكن هناك وسائل أخرى تختص بتحقيق عملية الضبط على المستوى الخارجي في المجتمعات القبلية وأهمها التحالفات القبلية وهي على نوعين: التحالف السلالي، والتحالف القائم على التبعية.

وعلى الرغم من أن هذه التحالفات لا تزال ملاحظة في المجتمعات القبلية /العشائرية/، فإن الضبط الاجتماعي على المستوى الخارجي قد أصبح منوطاً بالسلطة المركزية أي بالدولة، في معظم الأحايين. لكن السلطة المركزية غالباً ما تحافظ على عملية تحقيق الضبط الاجتماعي بين القبائل أو العشائر بالأساليب القبلية، أي وفق الذهنية القبلية السائدة والمتعارف عليها. من هنا فإن هذا الحكم يعتبر مطلقاً بشكل نسبي. كما إن التحالفات التي كان يغلب عليها طابع التكتل بوجه الآخر (الأقوى)، عسكرياً دفاعاً عن الماء والكلأ، قد أخذت تنحو منحىً آخر، وهو الوصول إلى السلطة عن طريق الانتخابات، خصوصاً التشريعية. وهو ما يؤدي عملياً إلى تحقيق عملية الضبط الاجتماعي على المستويين الداخلي والخارجي عبر المحافظة على العشيرة بكيانها المعنوي.

٤ ـ **الدين**: يرى البعض أن الدين من أهم الوسائل في تحقيق عملية الضبط الاجتماعي في المجتمع القبلي. لكن هذه الرؤيا غير دقيقة. إذ إن المجتمعات القبلية بشكل عام قليلة الممارسات الدينية، وإن كان تأثير الدين بشكل عام قد يمتد إلى الحياة الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية في المسائل الماورائية. ولا يأخذ الدين هذا الدور في الضبط الاجتماعي في المجتمعات

القبلية إلا إذا توفر له قيام أنظمة رديفة تساعده في تحقيق هذا الدور. ومن هذه الأنظمة الرديفة نظام أو مؤسسة «المطاوعة» مفردها «مطوّع». في المملكة العربية السعودية، هذه المؤسسة تمتلك سلطاناً كبيراً على الآخر يصل إلى المجتمعات القبلية المدينية. هذه المؤسسة غير معممة على المجتمعات القبلية الأخرى، كما في بقية دول الخليج العربي.

ولذلك، فإن الدين قد يكون وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي في المجتمعات القبلية لكن ليس بالوسيلة المهمة. وهو لا يأخذ هذه الصفة «مهمة» إلا داخل المنضوين تحت ما يسمى بالحركات الدينية. حيث تمارس الحركات الدينية بشكل عام عملية الضبط الاجتماعي على المنتمين إليها بشكل صارم، قد يؤدي في بعض الأحايين إلى التطرف في السلوك تجاههم وتجاه الآخر. وبذلك يصبح الدين وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي على المستويين الداخلي والخارجي.

أما في المجتمعات المدينية والريفية، فإن الدين بما يمثل من قواعد أخلاقية يعتبر من الوسائل المهمة في تحقيق عملية الضبط الاجتماعي. وهنا لا يمكن اعتبار الانحرافات الاجتماعية في المدينة وفي المجتمعات المدينية، وإن كثرت، سوى خروقات في هذا المجال ناتجة عن شبكة من العلاقات الاجتماعية المدينية. ومن هنا فإن دور الدين في عملية الضبط الاجتماعي أكثر تأثيراً في المجتمعات المدنية منه في المجتمعات العشائرية. ويظهر دوره في التأثير في الدولة المدنية على القوانين، إذ يلاحظ مثلاً أن معظم الدول العربية تستند في تشريعاتها إلى الدين أو تعتبره مصدراً أساساً

من مصادر التشريع. وإذا كان هذا الكلام يعني اعتماد الدول العربية على الدين الاسلامي كمصدر أساس من مصادر التشريع، فيجب ألّا نستبعد من أذهاننا نموذج الدولة اللبنانية المتعددة الطوائف، حيث تراعي الدولة هذه الطوائف في مجمل تصرفاتها. ذلك أن لكل من هذه الطوائف مؤسساتها والتي تكون أحياناً أقوى من الجهاز الحكومي بشكل عام.

ونحن هنا نذكر، على سبيل المثال لا الحصر، مراعاة الدولة للأعطال الرسمية، كما نذكر كيف استطاعت المؤسسات الدينية إسقاط مشروع الزواج المدني الاختياري قبل أن يولد. هذا بالإضافة إلى اعتماد كل طائفة على نظام خاص بها في قوانين الأحوال الشخصية، والذي قد يتعارض أحياناً مع الدولة المدنية من حيث المبدأ، إلا أنه ممارَس تحت شعار التعددية والديمقراطية.

إن معظم وسائل الضبط الاجتماعي التي تحدثنا عنها تؤثر وتتأثر بالتنشئة الاجتماعية البيتية والنظام التربوي العام، الذي هو أيضاً نتاج لكل ما سبق وتحدثنا عنه، ومُراعٍ له بنسبة كبيرة. ولذلك سنتحدث الآن عن وسيلتين أساستين من وسائل الضبط الاجتماعي: **الأولى**، تقليدية الطابع، **والأخرى**، تحمل معاني تغييرية. عنينا بتلك الوسيلتين التنشئة الاجتماعية، ووسائل الإعلام.

التنشئة الاجتماعية: يعرف الدكتور خليل أحمد خليل التنشئة الاجتماعية بأنها عملية «تأهيل اجتماعي للآخر، أو بغية إدخالهم في علاقات اجتماعية معيّنة، أو في ألعاب التشارك الاجتماعي ـ المتكافئ أو اللامتكافئ. فالتنشئة الاجتماعية ترمي إلى تهيئة الأفراد للدخول في

عمليات الاستيعاب الجماعي سواء بالاندماج أم بالاعتراض»[٢٢].

انطلاقاً من هذا التعريف، فإنه يمكننا أن نستنتج أن التنشئة الاجتماعية تلعب دوراً مهماً في بناء شخصية الفرد. فعلى أساسها تتحدد طموحات الفرد وسلوكه وتركيبة بنيته الذهنية. وكما إن الفرد ينشأ في عملية التطور الاجتماعي، كذلك فإن النفس هي ذات تكوين اجتماعي. وهذا يعني أن عملية التنشئة الاجتماعية لا تكتفي فقط بالتأثير في تربية الفرد، بل تشترط أيضاً القدرة على الوعي، حيث يستطيع بواسطتها أن يعرف نفسه وأن يعرف الآخرين، ويستطيع أيضاً أن يصوغ هذه المعرفة في ذهنه.

ومن البديهي أن الحديث عن التنشئة الاجتماعية يضعنا في صلب الحديث عن المؤثرات النفسية، أي في صلب علم النفس الاجتماعي. وبذلك تكون البنية النفسية لأي فرد هي «نتاج للتنشئة الاجتماعية التي يتلقّاها الفرد في محيطه الاجتماعي منذ نعومة أظافره»[٢٣].

وقد لاحظ هشام شرابي أن سلوك البالغين يعكس الأنماط الحضارية السائدة في عملية التنشئة الاجتماعية. ولذلك، فإنه من الطبيعي أن تصبح أنماط السلوك الاجتماعي والسياسي لدى هؤلاء البالغين مفهومة في ضوء الأساليب التي يتربّى عليها الطفل وتنشئته الاجتماعية[٢٤].

---

(٢٢) خليل، **مفاتيح العلوم الإنسانية**، ص ١٣٧.

(٢٣) الخالد، **الذهنية القبلية في المشرق العربي**، ص ٢٩٦.

(٢٤) هشام شرابي، **مقدمة لدراسة المجتمع العربي** (بيروت: الدار الأهلية، ١٩٨٠)، ص ٢٧-٤٧.

إن المقاربة السوسيولوجية لعملية التنشئة الاجتماعية في المجتمع العربي باختلاف شرائحه، تظهر لنا مجموعة من القواسم المشتركة لسمات معيّنة لهذه التنشئة الاجتماعية، وخصوصاً لجهة الهيمنة والسلطة التبعية، والتمييز القائم على الجنس، وغير ذلك من الأمور التي تصبّ في خانة «قولبة» الفرد. أي وضعه في قالب منظومة القيم والأفكار والسلوكيات أو العكس. مما ينعكس على شخصية الفرد وعلى عملية إنتاج هذه الشخصية كما يسميها عالم النفس علي زيعور[٢٥].

لا شك أن عملية التنشئة الاجتماعية مسؤولية البيت والأسرة بالدرجة الأولى، يليها المجتمع والنظام التربوي. ومن نافل القول هنا، إن الأسرة والمجتمع والنظام التربوي جميعها متكامل مع بعضها في أداء دورها في عملية التنشئة الاجتماعية تحقيقاً لمزيد من الضبط الاجتماعي على الفرد. ولا غرابة في ذلك، فوسائلنا التربوية لا تزال تقليدية. وكذلك فإن المفاهيم التي يتلقاها الفرد في أسرته إنما هي منقولة وموروثة. فالأم تلعب دوراً مهماً في عملية التنشئة الاجتماعية، لكن الأم تنقل ما تلقنته هي نفسها. وهذا يعني انتقال منظومة القيم من جيل إلى جيل.

ونحن لا نستطيع أن نحدد أوجه التنشئة الاجتماعية على شكل تعداد لها. ذلك أنها أوسع من أن تحدد بهذا الإطار الضيق. فهي تشمل مختلف جوانب الحياة التربوية والثقافية والسياسية

---

(٢٥) علي زيعور، **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧)، ص ٣٦.

والاقتصادية وحتى الدينية. كلها مجتمعة تشكل جوانب أساسية وعناوين رئيسة للتنشئة الاجتماعية، يندرج تحتها بعض التفاصيل الأخرى المتعلقة بكل نسق من هذه الأنساق.

يمكننا القول، من خلال ما تقدم، إن عملية التنشئة الاجتماعية تشكّل من خلال تأثيرها في الفرد، وبالتالي في مجموعة الأفراد، وسيلة هامة وأساسية من وسائل الضبط الاجتماعي على المستوى الداخلي. وهي لا تزال تحافظ بنسبة لا بأس بها على دورها في هذا المجال. لكن التساؤل الذي يطرح نفسه ههنا هو التالي: هل بإمكان التنشئة الاجتماعية المحافظة على دورها التقليدي الطابع في ضوء المتغيرات الجديدة؟ والمتغيرات الجديدة هي ذلك العالم الذي بات منفتحاً بشكل لا مثيل لهِ على الثقافات العالمية الأخرى بواسطة وسائل الاتصال الحديثة التي دفعت بالبعض إلى الاهتمام بما يسمى اليوم الغزو الثقافي ومقاومة الغزو الثقافي، بما يضمن المحافظة على شخصية القوميات الأخرى. إن هذا الكلام ينقلنا للحديث عن الوسيلة الثانية المهمة ذات الطابع التغييري في عملية الضبط الاجتماعي، عنينا بها وسائل الإعلام والاتصال.

وسائل الاتصال: تتسم الحضارة الإنسانية المعاصرة بالثورة العلمية التكنولوجية وما تنطوي عليه من تغير وتقدم. ولقد كانت الثورة التكنولوجية وما رافقها من تطور ملحوظ في وسائل الاتصال ذات أثر كبير في حياة الأفراد والجماعات، حتى بات العصر يسمى اليوم «بعصر الاتصال»، كما يرى طلعت منصور. فالتكنولوجيا اختزلت الانعزال العقلي المعرفي للناس إلى الحد الأدنى، وأدت الوسائل الحديثة للاتصالات إلى الإسراع بنشر

المعلومات إلى حد لا تستطيع معه جماعة أو فرد الهروب من تلك التأثيرات في المستقبل[٢٦]. وهو ما يشير ضمناً إلى انفتاح الثقافات على بعضها البعض.

إن هذا الانفتاح لن يؤدي كما هو متوقع إلى تفاعل بين الثقافات، لأن الاتصال والتواصل يتمّان من جانب واحد. ولذلك فإن سمة هذا الانفتاح هي الصراع. فنحن نعيش عصر صراع الثقافات والخوف ينتابنا من غزو ثقافي نتيجة التطور التكنولوجي في وسائل الاتصال، وهذا سيؤدي بالطبع إلى ذوبان الثقافات العالمية في ثقافة واحدة، وهو ما يخشاه الكثير من المفكرين وخصوصاً في العالم العربي. ذلك أن وسائل الاتصال لا تكمن أهميتها في توزيع السلع والمنتجات، بل يتعدى دورها إلى «نشر الأفكار والتشجيع على تداولها»[٢٧] وهنا تكمن مخاطر الغزو الثقافي، وتكمن أيضاً مخاطر وسائل الاتصال الحديثة، وعلى رأسها بالطبع التلفزيون.

فالتلفزيون هو من أهم وسائل الاتصال والإعلام في عصرنا الحاضر. إذ إن هذا الجهاز قد دخل كل بيت، واحتفظ لنفسه فيه بالمكان المناسب. ولذلك فإنه يلعب دوراً خطيراً في مضمار التوعية والتعبئة والتغيير. وهذا الدور الخطير إنما هو ناتج عن زيادة عدد ساعات المشاهدة التلفزيونية، إضافة إلى انتشاره بشكل

---

(٢٦) طلعت منصور، «سيكولوجية الاتصال،» عالم الفكر، السنة ١١، العدد ٢ (١٩٨٠)، ص ١٠٣.

(٢٧) طه محمود طه، «وسائل الاتصال الحديثة،» عالم الفكر، السنة ١١، العدد ٢ (١٩٨٠)، ص ٦٧.

واسع. وهذا ما يضعه في مقدمة الوسائل التغييرية لمنظومة القيم والأفكار، وبالتالي للتعارض مع مفاهيم التنشئة الاجتماعية المحلية. وخصوصاً لدى جيل الشباب، مما يجعل دورهم تعارضياً وليس اندماجياً، وفق تعريف الدكتور خليل أحمد خليل للتنشئة الاجتماعية المشار إليه سابقاً.

وههنا تكمن الخطورة، إذ إن المرحلة الانتقالية التي يمر بها الفرد والجماعات من منظومة قيم إلى أخرى ليست مرحلة آمنة، بل هي تشهد صراعاً إيديولوجياً حاداً يسبّب في الكثير من الحالات أزمات نفسية واجتماعية كثيرة وبالغة الخطورة. وهذا ما يؤثر بالتالي في دور التنشئة الاجتماعية في عملية الضبط الاجتماعي. ذلك أنه مما لا شك فيه، أن الاتصالات الجمعية قد حققت درجة من التكامل الاجتماعي العالمي. والمهم ألّا يصل الأمر إلى حد ذوبان الخصائص القومية لمجتمعات أخرى. أي المحافظة على الخصائص الثقافية للمجتمعات البشرية والقوميات المختلفة.

ومع أن البعض، أو بالأحرى الكثير، من المفكرين والباحثين يرتابون من هذا المد الثقافي، ومن مشاريع العولمة الثقافية، وخصوصاً في الوطن العربي حيث بدأت تطرح تساؤلات كثيرة حول تهويد العقل العربي والغزو الثقافي وغيره من المصطلحات ذات بعد ينمّ عن مخاوف، مما استدعى تشكيل هيئات أو مؤسسات أهلية، وبمؤازرة حكومية، هدفها مقاومة التطبيع ومقاومة الغزو الثقافي. مع هذا كله، فإن البعض يرى في التنشئة الاجتماعية مناعة طبيعية لمقاومة هذا الغزو.

فالقول إن المجتمع العالمي يسير نحو نوع من المشابهة والتماثل، وإن العالم تحول إلى قرية كونية بفعل تطور وسائل الاتصال، هذه المخاوف والتوقعات لم تكن أكثر من توقعات ساذجة. من هنا يرى البعض أن وسائل الاتصال المختلفة لا تستطيع وحدها أن تمارس تأثيراً على النظم الاجتماعية الكبرى لأنها لا تتمتع بمزايا المؤسسات الكبرى الموجودة في المجتمع كالمؤسسة العائلية والمؤسسة الدينية والتعليمية حيث تتكافل وتتضامن هذه العوامل من خلال التنشئة الاجتماعية، لتشكل المناعة المطلوبة عبر ممارستها لنوع من القوة الإلزامية والقهرية[٢٨].

إزاء هذه النظرة المتناقضة تجاه الدور الذي يمكن وسائل الاتصال /الإعلام/ أن تلعبه في تبلور أفكار جديدة / دخيلة/، تخترق منظومة القيم، أو تشكل خرقاً لها مما ينعكس سلباً على تحقيق عملية الضبط الاجتماعي. إزاء الثنائية المتضادة المتشكلة خوف / لا خوف/، وتخوّف / لا تخوّف/، ومع الحديث عن مناعة موجودة في المؤسسات الاجتماعية والدينية والتربوية يبقى التساؤل مطروحاً، ويبقى السؤال بلا جواب واضح ودقيق. فالعصر المُعاش هو عصر «الدّشّات ـ الستالايت»، مع ما يشكله هذا العصر من انفتاح على الآخر وعلى الثقافات الأخرى. ومع كثرة البرامج الحوارية وما تشهده لدى بعض المثقفين المهوّدين من

---

(٢٨) محمود عودة، **أساليب الاتصال والتغير الاجتماعي** ([د. م.]: دار النهضة العربية، [د. ت.])، ص ٨٩. وانظر أيضاً في هذا المجال: فريدريك معتوق، **المعرفة المجتمع والتاريخ** (طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٩١)، ص ٢٧١.

أفكار تطرح تحت شعار الديمقراطية وغيرها من المفاهيم المعلَّبة والمحاوَل إسقاطها على الأنظمة الاجتماعية الأخرى، وخصوصاً في الوطن العربي، بالإضافة إلى برامج التسلية والأفلام وغير ذلك من البرامج التي تشكل خرقاً للقيم الثقافية ومنظومتها، يبقى التخوف قائماً. وهنا بالذات تكمن أهمية الضبط الاجتماعي.

خلاصة: أهمية الضبط الاجتماعي

عندما عرّفنا الضبط الاجتماعي قلنا إنه العملية التي تهدف بوسائل مختلفة ومتنوعة مشكَّلة من قبل الجماعة أو الفرد، إلى الامتثال لقواعد السلوك وتجنّب الانحراف الاجتماعي على مستوى الفرد أو على مستوى الجماعة. كما قلنا إن هذه العملية الهادفة إلى المحافظة على النظام الاجتماعي في حالتيه الساكنة والمتغيرة إنما تحمل صفة واجب بالضرورة. أي إن ممارساتها هي واجب بالضرورة لدى كل المجتمعات، وعلى اختلاف شرائحها.

وما يطلق في بعض الأحايين على شريحةٍ اجتماعية ما بأنها محافظة، يعني أنها تمتثل أكثر من غيرها لقواعد الضبط الاجتماعي بوسائله المختلفة، وخصوصاً بوسيلة التنشئة الاجتماعية. وهذا لا يعني أن بقية الشرائح الاجتماعية أقل نسبياً من سابقتها، أي إن هذه الجماعات تمر بمرحلة تغييرية، مرحلة انتقالية في بناء منظومة قيمها الجديدة.

في المرحلة الساكنة تكون قواعد الضبط الاجتماعي ممارسة أقلّ قهراً وتسلطاً. وفي المرحلة التغييرية تشتد الحاجة إلى ممارسة أكثر قمعاً وتسلطاً للمحافظة على النظام الاجتماعي. ذلك أن

المرحلة الانتقالية ـ التغييرية تتطلب جهداً أكبر لا ينعكس سلباً على النظام الاجتماعي العام، أي لا يؤدي به إلى انهيار في منظومة القيم أو الأفكار. وهذه المرحلة تتطلب الدقة وتوخّي الحذر إلى أن يصار إلى إعادة بناء منظومة القيم الجديدة، ويعود المجتمع إلى حالته الساكنة كما كان عليه سابقاً، أي قبل التغيير، وإن كان بمنظومة جديدة. ذلك أن هذه المنظومة القيميه تكون قد كرست نفسها وأكدتها.

إن المرحلة الراهنة تنطبق بشكل كبير على مجتمعنا العربي. ففي ظل عصر «الإنترنت» و«الستالايت»، وحقبة ما يسمى بالغزو الثقافي، وما يحكى عن تهويد العقل العربي وغير ذلك من المخاوف، كلها أسباب تؤدي بنا إلى أخذ الحيطة والحذر، على الرغم من المناعة الموجودة طبيعياً وبالفطرة لدى أغلب الشرائح الاجتماعية في الوطن العربي. فهذه المناعة ليست مكتسبة اكتساباً، بل إن المجتمع العربي، وبشكل عام تقريباً، محصَّن تجاه التحديات الثقافية الآتية من الخارج.

إن هذا الكلام ليس كلاماً إنشائياً ولا عاطفياً، وهو لا يعني البتة عدم أخذ الحيطة والحذر تجاه العولمة وخصوصاً الجانب الثقافي منها، لكن الباحث الاجتماعي المتمحِّص والمراقب، يجد في العقل العربي، المناعة الطبيعية.

فالدراسات التي أجريت حول العقل لعربي، وهي كثيرة، أكدت أن العقل العربي إنما اتجه دائماً من الأهل إلى الغنيمة ومن الغنيمة إلى الأهل. وهذا مبنيّ أساساً على ذهنية قبلية مستمدة من

جذور تاريخية. وهو ما يدفع الباحثين إلى القول إن هناك إعادة إنتاج للعقلية السياسية العربية وللذهنية القبلية، بالتوافق والتواؤم مع التغيرات الجديدة. إن التاريخ العربي المليء والغني بالتجارب، قد أثبت عبر العصور أنه يكتسب مناعة ضد التغيير الذي يطال جوهر وصلب ذهنيته. أما التغيير الذي يطال الشكل، فليس منه ضرر. وقد حافظ المجتمع العربي على خصوصيته خلال فترات ساحقة من الاستعمار المملوكي والصليبي، وقبلهما البيزنطي والفارسي، وبعدهما التركي والانتداب الفرنسي والإنكليزي. لقد جوبهت، على سبيل المثال لا الحصر، محاولات التتريك بقوة، وصولاً إلى إفشالها.

لقد تفاعل العرب مع كل الحضارات وشاركوا في صنعها، أي في صنع الحضارات الإنسانية، وهم اليوم مطالبون أكثر من أي وقت مضى، ونتيجة للتطور الحاصل والمختلف حكماً عن سابقه، إلى المحافظة على الخصوصية العربية، ليس عن طريق التقليد الأعمى ونقل الموروثات حرفياً، بل بنبذ السيّئ وقبول الأحسن، أي إن المجتمع العربي مطالب اليوم بالدخول على خط الثقافة العالمية بما يحافظ على الشخصية العربية.

المطلوب تحديث العقل العربي والذهنية العربية وليس إخضاع الحداثة لهذه الذهنية وبما يضمن المحافظة على النظام الاجتماعي العام. إن المحافظة على الشخصية العربية هي من أولى مهمات الضبط الاجتماعي. كما إن الدخول في العولمة الثقافية، بما يضمن المحافظة على هذه الشخصية ويمنع التغريب الثقافي والتهويد الثقافي هو من الأولويات التي يجب أن تهتم بها الدولة. وبذلك

يصبح الضبط الاجتماعي والمحافظة على النظام الاجتماعي ومنع الانحراف والتفكك والانحلال هو مسؤولية الدولة أولاً، والمنظمات الأهلية ثانياً. ونحن نعني بالمنظمات الأهلية، المؤسسات العائلية والدينية وحتى الحزبية. بذلك يمكننا تفادي الأخطار المحدقة، وفي الحديث عن هذه الأخطار تكمن أهمية الضبط الاجتماعي.

الفصل الخامس

مفهوم الجاه عند العرب(*)

يعتبر مفهوم الجاه من المفاهيم التي لم تشبع بحثاً عند العرب، حيث يلاحَظ ندرة في المصادر والمراجع التي تبحث في هذا المفهوم. وقد خصص العلامة العربي ابن خلدون بضع صفحات في **مقدمته** تحدث فيها عن الجاه ووظائفه.

قلة المصادر والمراجع تفرض علينا العودة إلى التاريخ باعتباره محصلة للتجارب البشرية. فهو «ليس بعداً للمعرفة فحسب بل وجزءاً منها»[1] والعودة إلى التاريخ تقتضي اللجوء إلى المراجع الدينية واللغوية، فالدين الذي «شكّل أول فلسفة وأول علم»[2] لم يقتصر على إغناء الفكر الإنساني بل «عمل على تشكيل هذا الفكر»[3].

(*) نشر هذا الفصل كاملاً في: **مجلة العلوم الاجتماعية** (مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية)، العدد ١٧ (كانون الثاني/ يناير ٢٠١٤).

(١) فريدريك معتوق، **المعرفة، المجتمع، والتاريخ** (طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٩١)، ص ١١٩.

(٢) إميل دوركهايم، **أصول الحياة الدينية**، ص ١٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

إلا أن التحليل الديني أو التفسير الديني لمفهوم الجاه لا يُعدّ مكتملاً ما لم تؤخذ بعين الاعتبار التفسيرات الاجتماعية للواقع المعاش الذي يضفي على الجاه أبعاداً معرفية أخرى. مع العلم أن الفكر الاجتماعي في المجتمع العربي متأثر إلى حد ما بالفكر الديني حيث السمة الأساس التي تسم هذا المجتمع هي البطركية. إذاً سنتناول مفهوم الجاه من زوايا ثلاث هي اللغة والدين والبعد الاجتماعي.

١ ـ الجاه لغوياً

جاء في **لسان العرب** «رجل وجيه ـ ذو وجاهة. وقد وَجُه الرجل صار وجيهاً، أي ذا جاه وقدر. وأوجهه الله أي صيره وجيها. ووجّهه السلطان وأوجهه: شرّفه.

ووجوه البلد: أشرافه. ووجوه القوم سادتهم، واحدهم وجه، وكذلك وجهاؤهم واحدهم وجيه[٤]:

نلاحظ من المعاني اللغوية أن هناك مفاهيم أخرى تبدو مرادفة لمعنى ومفهوم الجاه. منها على سبيل، التشريف، الإشراف، السادة ومفردها سيد. وجميع هذه المفاهيم تتداخل مع مفهوم الجاه وتنحلّ بها لتشكل مفهوماً واحداً له المعنى نفسه، سواء أكان ذلك في إطاره الاجتماعي أو السياسي أو النفسي أو غير ذلك. فالمنزلة قد تكون منزلة اجتماعية أو وظيفية أو سياسية. مع العلم أن بعض المراكز الوظيفية تُكسب الجاه وإن لم يتمتع أصحابها

---

(٤) ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨)، باب الواو٧، ص ٨٨٤.

بالمنزلة الاجتماعية الرفيعة والمتعلقة حسب الأعراف السائدة في المجتمع العربي بالحسب والنسب.

٢ ـ الجاه وفق المنظور الديني

ورد في القرآن الكريم ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذَوْا موسى فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها**﴾[٥]. قال الرازي في تفسيره كلمة «وجيها» أي ذا وجاهة ومعرفة. وقرن بذلك المعرفة كشرط من الشروط التي يجب توفُّرها في الوجيه. إلا أن المعرفة عنده ليست معرفة مجردة، فهذه الأخيرة لا تكفي في الوجاهة، ذلك أن من عرف غيره لكونه خادماً له وأجيراً عنده لا يقال له وجيه عند فلان وإنما الوجيه من يكون له خصال حميدة تجعل من شأنه أن يُعرف ولا يُنكر»[٦].

أما بشأن قوله تعالى في سورة آل عمران ﴿**إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشّرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين**﴾[٧] فقد ورد في تفسير كلمة «وجيهاً في الدنيا والآخرة»، مسألتان:

المسألة **الأولى**: في معنى الوجيه أنه ذو الجاه والشرف والقدر. فالرجل وجيه إذا صارت له منزلة رفيعة عند الناس والسلطان.

---

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية ٦٩.

(٦) محمد بن أبي بكر الرازي، **مختار الصحاح** (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٥)، ج ٢٥، ص ٢٠١.

(٧) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ٤٥.

المسألة **الثانية**: قال بعض أهل العلم إن الوجيه هو الكريم لأن أشرف أعضاء الإنسان هو وجهه فجعلوا الوجه استعارة عن الكرم والكمال(٨).

وفي وصف الله سبحانه لموسى وعيسى عليهما السلام بكلمة وجيه كان للمفسرين أقوال عدة، منها: أن موسى عليه السلام كان وجيهاً في الدنيا بسبب النبوة، وهو وجيه في الآخرة بسبب علو منزلته عند الله. أما عيسى عليه السلام فهو وجيه في الدنيا لأنه مستجاب الدعاء، فهو كان يحيي الموتى، ويبرئ الأكمة، والأبرص، بالإضافة إلى كونه مبرأً من العيوب التي وصفه اليهود بها.

إذاً، الوجاهة هنا تعني علوّ المنزلة في الدنيا وفي الآخرة. والمنزلة هنا لا تعني المنزلة الاجتماعية وحسب، وإنما الوظيفة أيضاً الناتجة عن خدمة الناس والقيام على مصالحهم وشؤونهم (الشفاء من الأمراض). وبالتالي فإن خدمة الناس ورعاية مصالحهم وتأمين الخدمات لهم تؤدي في ما تؤدي إليه (هذه الأعمال) إلى وجاهة صاحب هذا الفعل، وهنا يتداخل الديني بالدنيوي، حيث يقول المثل العربي: «كبير القوم خادمهم».

٣ ـ الجاه وفق المعنى الاجتماعي

يرتبط مفهوم الجاه في معناه الاجتماعي بالحسب والنسب، وتالياً بالخصال التي يتحلى بها الوجيه. فالناس وفق الحديث

---

(٨) الرازي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٤٤.

الشريف معادن، «الناس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا». فالحسب راجع إلى النسب. والنسب مرتبط بالعصبية. وحسب العلّامة ابن خلدون: الحسب والشرف أصليان في أهل العصبية لوجود ثمرة النسب، وتفاوت البيوت في هذا الشرف بتفاوت العصبية، لأنه سرها[٩].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل التفقّه بالدين شرط ضروري للجاه؟ وهل يخسر الوجيه الذي لم يتفقّه بالدين، وجاهته ومركزه الاجتماعي وحسبه ونسبه؟ إن شرط التفقّه بالدين هو حض على تعلّم الدين، لكنه لم يكن شرطاً أساساً، لأن الكثير الكثير من الوجهاء لم يتفقّهوا التفقّه المطلوب والمنشود، ومع ذلك استمروا في وجاهتهم في قومهم.

وقد طور ابن خلدون في تمييزه للوجهاء شرطاً آخر هو تعاقب الوجاهة، مستنداً بذلك إلى أحاديث نبوية، وبنى على هذا الشرط نظريته في الدولة وأطوارها. فعُمر الدولة الذي حدده بأربعة آباء إنما استند إليه في الغالب إلى الحديث الشريف «إنما الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحق بن إبراهيم» وهذه إشارة إلى بلوغ الغاية من المجد. ويورد ما جاء في التوراة «أنا الله ربك غيور مطالب بذنوب الآباء للبنين على الثوالث والروابع» مستدلاً من ذلك أن الأربعة أعقاب غاية في النسب والحسب[١٠].

---

(٩) ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩)، ص ٢٣٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

والعرب تعرف أنه لا أحد يشرف على أحد إلا من كان له ثلاثة آباء متوالية رؤساء ثم إتصل ذلك بكمال الرابع.

والوجاهة تتصف بميسم خاص ومتميز، فهي ذات نفوذ قوي على أفراد العصبية، وذات هيبة موفورة البأس والسطوة. وهي تعمل على صون الحسب أي على صون لحمة النسب بغية إدامة الرياسة في نصابها العصبي المخصوص.

٤ ـ الجاه والسلطة

إن ارتباط الجاه أو الوجاهة بالسلطة أمر طبيعي. فالجاه هو القدرة التي تسمح للوجيه ممارسة إرادته على الخاضعين له. وذلك إنما يتم بفرض أوامر وممنوعات، والإرغام بواسطة القوة والقمع. ولذلك أهداف تتحقق منه هذه الوظيفة السلطوية للجاه، منها تجنّب ما هو مضر، وتحقيق ما هو مفيد. وهذا يعني أن الجاه قد يسمح لأصحابه بتحقيق المآرب الشخصية لهم. وهنا يظهر الجاه كشرط اجتماعي لممارسة الإكراه، المطروح بدوره كضرورة للحياة في المجتمع على حد تعبير عبد السلام شدادي[(١١)].

فالوجيه سواء أكان داخل نظام مؤسساتي أو غيره يمارس هذه السلطة على التابعين له من غير أن يتأثر مركزه بذلك، أي إنه يمارس سلطته بحكمة ودراية فنجده يستخدم العنف حيث يسمح له الوقت باستخدامه، أو يستخدم الحكمة وفق الظرف الزماني،

---

(١١) عبد السلام شدادي، «مفهوم ابن خلدون لنظام السلطة في الإسلام،» ترجمة دلال البزري، **الحوليات الفرنسية**، العددان ٣-٤ (١٩٨٠).

وهو لا يتوانى عن استخدام سلطته ووجهته على قومه، أو في مؤسسته على الخاضعين له وبالأسلوب الذي يراه مناسباً، بقية استمرار سلطته.

والجاه وفق الموقع السلطوي ينطوي على تراتبية، فالأعلى يحصل على قدر أكبر من الجاه ثم الأدنى فالأدنى من حيث الموقع السلطوي والمركز الاجتماعي سواء أكان ذلك داخل نظام مؤسساتي (في إطار الدولة) أو في المجتمعات التقليدية حيث يسود النظام القبلي والعشائري.

وفي هذا الإطار، فإن الجاه، بالمعنى الاجتماعي، ينطوي على تراتبية فئوية تطال كل فئات المجتمع. وهذه التراتبية تفترض أن يستمد كل واحد من الفئة الاجتماعية الدنيا هذا الجاه من الفئة الاجتماعية التي فوقه مؤثراً في السلطة المستمدة من الجاه الأعلى وممارساً لها على فئته.

وقد عبّر ابن خلدون عن ذلك حيث أشار إلى أن الجاه متوزع في الناس ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد غالبة، وفي السفل إلى من لا يملك ضراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه[١٢].

إننا نلحظ آثار هذه التراتبية في المجتمع المدني، وقد أشار إلى ذلك الدكتور فريدريك معتوق في كتابه **المعرفة، المجتمع والتاريخ** في إطار تحليل بنيوي لوضعية الجسد/ الجسم/ والدلالات الرمزية التي يوحي بها والذي يعيش في صميم

---

(١٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٦٩٥.

مفاهيمنا. وهو (الدكتور معتوق)، يذهب بعكس إميل دوركهايم الذي اعتبر أن الإنسان ينتمي بجسمه إلى الأرض، وبعقله إلى الروحانيات، فكلاهما يعي عقلياً وجسدياً أمور الحياة كافة.

من هنا يشير الدكتور معتوق إلى أهمية تراتبية الحضور في الاحتفالات في بلدان العالم الثالث إلى معادلة محددة في ترتيب الأجسام على المنصة، أو في مقدمة الاحتفال. وهو أن ما ذكره عن هذه الوضعية إنما يصب في تراتبية هرمية لأصحاب الجاه في المجتمع المدني.

وفق التالي:

يتقدم الحضور السياسيون (وزراء، نواب).

مباشرة وراءهم العسكريون، ثم الموظفون الكبار، يليهم التجار والنقباء والأطباء، وخلفهم، أو إلى جانبهم مدراء المدارس وخلف كل هذه المجموعات/ الفئات/ تجلس العامة.

لقد صنّف الدكتور معتوق الفئات والشرائح الاجتماعية وفق توزيع للجاه، متوافق مع العلامة ابن خلدون، من غير أن يشير إلى ذلك صراحة. وفيما أصبح تقليداً ممارساً في الحياة السياسية اللبنانية، فإن معظم الاحتفالات الرسمية تتم وفق نموذج بات يوصف «باللبننة»، للطائفة دور ظاهر فيها. فالاحتفالات الرسمية اللبنانية تتم وفق التالي: بالإضافة إلى رجال الدين يتقدم الحضور الرؤساء الثلاثة أو ممثلوهم، ثم يليهم الوزراء والنواب وممثلو القيادات الأمنية (جيش، درك، أمن دولة، مخابرات إلخ...)، ثم تعود التراتبية لتأخذ شكلها المعتاد. وتقدم الحضور على هذا

المنوال يأخذ بعين الاعتبار التوازن الطائفي في إطار البدعة اللبنانية في ممارسة السلطة، عنيت بذلك ما تعارف الناس على تسميتها بـ «الترويكا».

وهنا يمكننا استخلاص ملاحظة معرفية مهمة، تتجلى في التداخل في توزيع الجاه بين الديني والدنيوي. على اعتبار أن الجاه الدنيوي إنما هو نابع بالأساس من الجاه الديني/ الطائفي/ ونتيجة له. وكثيراً ما حصلت إشكالات بسبب عدم احترام هذا التوزيع الهرمي لتقديم الاحتفالات وفق تراتبية الجاه، كما حصل في جامعة البلمند عندما انسحب وزير الداخلية / ممثل رئيس الجمهورية/ من الاحتفال لعدم احترام هذه القاعدة كما اتُّبع.

ملاحظة أخرى مؤكدة لما سبق وأشرنا إليه في توزيع الجاه نلحظ أيضاً في كل الاحتفالات في لبنان وفي بلدان العالم الثالث، خلال إلقاء الكلمات والخطب، فالخطباء غالباً بل دائماً ما يبدؤون على الشكل التالي:

"أصحاب المعالي الوزراء

أصحاب السعادة النواب

أصحاب السيادة والفضيلة / رجال الدين/

الفعاليات السياسية / الحزبية/ والثقافية والاجتماعية... إلخ. ثم أيّها السادة الحضور.

وقد يُذكر أحياناً، ممثلو الأجهزة الأمنية. وهذا إنما يعود إلى طبيعة الاحتفال والحضور. وجلوس أحدهم قرب النائب أو الوزير أو رجل الدين أو غير ذلك من أصحاب الجاه، إنما يعطي أبعاداً

تدل على التقارب السياسي أو الفكري. وقد تدل أيضاً على التقرّب والتودّد الذي سرعان ما ينعكس إيجاباً عليه، عبر التودّد الشعبي له. ويغدو النظر إليه والتعامل معه منطلقاً من تقرّبه من هذا المسؤول أو تلك المرجعية السياسية أو الدينية أو الأمنية. وهذا التداخل قلّما نشهده في الدول الغربية.

وإذا كانت الهرمية الاجتماعية واضحة في قول ابن خلدون، فإن كلمة الغلبة لا تقل وضوحاً عما رمى إليه، فهي تشير إلى الوظيفة السلطوية للجاه وإلى العلاقة القائمة بين الجاه كشكل اجتماعي والسلطة كنظام سياسي. ذلك أن ابن خلدون يعتبر أن الجاه هو «القدرة الحاصلة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة»[١٣].

وإذا كان ابن خلدون يرى في ذلك فائدة اجتماعية تتعلق بالتعاون الذي لا يحصل وفق رأيه إلا بالإكراه، وأن الغاية من استعمال السلطة والقهر والغلبة إنما يهدف إلى دفع مضار الناس وجلب منافعهم، فإن الوظيفة الحقيقية الكامنة إنما تهدف إلى المحافظة على المركز الاجتماعي والسلطوي، أي استمراره كوجيه وكوازع سلطوي.

فاستمرار وجاهته مرهون باستمرار قوّته وسيطرته على الآخرين، ومتى فقد هذه القوة وهذه السيطرة فقد ركناً أساساً من أركان الجاه.

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦٩٥.

٥ ـ وظائف الجاه

ذكرنا وظيفة أساسية للجاه هي الوظيفة السلطوية وهو ما يستفاد من ضرورة الجاه كشرط اجتماعي لممارسة الإكراه. لكن هناك وظائف أخرى أهمها اثنتان:

الأولى، ترمي إلى الرخاء الاجتماعي وهي حسب ابن خلدون حسنة إلهية. وهذه الوظيفة تندرج في نطاق الوظيفة الاجتماعية للجاه.

أما **الثانية**، فهي وظيفة اقتصادية وتظهر عبر استغلال عمل الآخرين، فهي «طارئة كغيرها من الآفات الاجتماعية المندرجة تحت اسم المراسم الإلهية».

يترجم عبد السلام شدادي هاتين الوظيفتين وفق العبارات الحديثة بأن **الأولى** تهدف إلى الإبقاء على النظام الاجتماعي، وأن **للثانية** وظيفة اقتصادية تتعلق بتوزيع الفائض[(١٤)]. فكيف تتجلى وظيفة الجاه الاقتصادية؟ وهل تنفصل هذه الوظيفة عن بقية الوظائف الأخرى أم تندرج معها في علاقة متشابكة تصبح معها كل وظيفة ضرورية للأخرى ومؤدية لها؟ وما الرابط بين المركز الاجتماعي والثروة؟

يعتبر ابن خلدون أن وجود المال وحده لا يفيد وإن كان أصحاب المال أكثر يساراً وثروة، ويمكن صاحب الجاه أن يصبح غنياً لأنه مخدوم بالأعمال التي يُتقرب بها إليه للحاجة إلى وجاهته.

---

(١٤) شدادي، «مفهوم ابن خلدون لنظام السلطة في الإسلام،» ص ١٠.

فترى الناس يعينونه بأعمالهم في جميع حاجاته أكانت ضرورية أم كمالية، والوجيه إنما يستخدم الناس في ذلك دونما مقابل مما يوفر له قيمة تلك الأعمال. وأعمال صاحب الجاه كثيرة لذلك فإنها «تفيد الغنى في أقرب وقت، ويزداد مع الأيام يساراً وثروة»[١٥]، في حين أن فاقد الجاه بالكلية ولو كان صاحب مال فلا يكون يساره إلا بمقدار ماله وعلى نسبة سعيه.

إن التقرب من صاحب الجاه وفق التراتبية والهرمية التي ذكرناها يفترض خضوعاً وتملّقاً من الوجيه الأدنى للوجيه الأعلى مرتبة، فيصبح معها إذّاك الخضوع والتملق من الأسباب المؤدية إلى استمرار هذا الجاه المحصل بدوره للسعادة والكسب «وأن أكثر أهل السعادة بهذا الخلق» ولهذا نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم لا يحصل لهم غرض من الجاه»[١٦]. وهذه وظيفة نفسية مبنية على التملق لصاحب الجاه الأكبر.

ولعلّ أكثر الناس ابتعاداً عن هذه الخلقية، وبالتالي عن التملّق لأصحاب الجاه، هم المتعلمون، ولذلك لا يكتسب المتعلمون الجاه إلّا في محيطهم. وكثيراً ما نجد دورهم في الحياة العملية محدوداً بسبب عدم تخلّقهم بتلك الأخلاق وترفّعهم عنها.

هذا بشكل عام، وهذه الملاحظة فيها من الإطلاقية ما يجعلها غير دقيقة، خصوصاً في العالم الثالث. وهو ما يعني أنه توجد نسبة من المتعلمين الطامحين، أو ذوي الطموح السياسي ما

---

(١٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٦٩٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٩٧.

يدفعهم للجوء إلى أصحاب الجاه السياسي والتقرب منهم بقصد اكتساب بعض من هذا الجاه، عبر التوظيف الذي يشكّل عاملاً في إكتساب الجاه، كما سنرى لاحقاً.

إضافة إلى كل ما ذكرناه فإن العرب قد حددت صفات يجب أن يتحلّى بها الوجيه، من هذه الصفات: الحلم، والكرم، والعدالة، وكثرة العدد، وفقدان واحدة من هذه الصفات لا ينفي ولا يمنع بطلان الوجاهة. بل تشكّل هذه الصفات نموذجاً مثالياً للوجيه وهي موضع تقدير وإعجاب. وهناك صفات أخرى، كالشجاعة والمروءة. إلا أن الأعراف السائدة في المجتمع العربي تحدد الجاه بالمثل القائل «سيف يقدّ، وخبز يمدّ، ورجال تعدّ»، وهنا تكمن المقومات الأساسية للجاه في الذهنية العربية، هذه المقومات هي القوة والكرم وكثرة العدد، فالقوة مرتبطة بكثرة العدد المرتبطة بدورها بالعصبة. والكرم مرتبط بالوضع الاقتصادي للوجيه ذلك الوجيه الذي لا يتوانى عن استخدام السلطة المبنية على القمع والإكراه لاستمرار وجاهته. وهنا نجد كيف تتداخل العصبية والعددية والبحبوحة المادية مع القدرة على استخدام السلطة وحسن استخدامها، تتداخل هذه العوامل فيما بينها لتشكّل القواعد الأساس التي بُني عليها الجاه ويستمر بها.

هكذا عرف العرب الجاه، وهكذا نظروا إليه، لكن هناك ما يسمّى بالجاه الوظيفي المكتسب، وهو معروف في المجتمع المدني. فما الفرق بين الجاه في المجتمع التقليدي والمجتمع المدني؟ وكيف تتجلى آليته؟ وما هي أشكال الجاه في المجتمع العربي بشكل عام؟

٦ ـ في المجتمع الأهلي والمجتمع المدني

يمكن الباحث الاجتماعي أن يميز بشكل عام بين نوعين من المجتمعات: المجتمع المدني حيث تنتشر المؤسسات وتلعب دوراً مهماً وأساسياً فيه، والمجتمع الأهلي حيث البنية الأساسية لهذا المجتمع بنية تقليدية، يلاحظ فيها انتشار الطوائف والعشائر. وهذه هي حال معظم مجتمعات العالم الثالث. وهذا لا يمنع من وجود النوعين معاً ضمن المجتمع الواحد، أي إننا نشهد في هذه الحالة مزاوجة بين النظام المؤسساتي والنظام الطوائفي/ العشائري. هذه المزاوجة بين هذه الثنائية، مجتمع أهلي وآخر مدني، هي السمة المميزة والغالبة في المجتمع العربي.

فالمجتمع العربي يحوي نموذجين أساسين. نموذج قبلي كما هو الحال في دول الخليج العربي، ونموذج مدني مؤسساتي كما هو الحال في الدول العربية الأخرى. لكن النموذج الأول لا يخلو من وجود المؤسسات، وإن كانت هذه المؤسسات تدار بروح عشائرية[١٧]. والنموذج الثاني لا يخلو من وجود الطوائف والعشائر مع أهمية معطاة لها، من خلال الدور الذي تلعبه والمكرس أحياناً في القانون، حيث يَترك لهذه الطوائف والعشائر هامشاً من الحرية في إدارة نفسها، مما يحفظ لها شخصيتها المعنوية.

هذه الازدواجية في البنية الاجتماعية للمجتمع العربي، أو

---

(١٧) رضا هلال، **الصراع على الكويت: مسألة الأمن والثروة** ([د. م.]: دار الجيل، ١٩٩٢)، عبد الله فهد النفيسي، **الكويت: الرأي الآخر** (لندن: دار طه، ١٩٧٨)، ص ١٤.

لِنَقُل هذه المزاوجة، نلحظ آثارها في الجاه. فالجاه إما أن يكون موروثاً كما هو الحال في المجتمات العشائرية، وإما أن يكون مكتسباً كما هو الحال في المجتع المدني، حيث المؤسسات.

المعنى المدني يُكتَسب بفعل مؤهلات علمية، لكنه لا يحمل استمرارية وجودية، بمعنى أن صاحب الجاه قد يفقده بمجرد الاستغناء عن خدماته الوظيفية إذا لم يمارس تملقاً لصاحب الجاه الأعلى، وفق التراتبية الهرمية المعروفة للجاه. ومن النادر أن يمارس المتعلمون التملق كما يقول العلامة ابن خلدون.(١٨) ولذلك يرى أن المتعلمين قليلو الحصول على الجاه أو اكتسابه على العكس من شرائح اجتماعية أخرى.(١٩) وهو ما سبق وأشرنا إليه عند الحديث عن ضرورة التملق لأصحاب الجاه، وهو ما لا يمارسه غالباً المتعلمون.

أما الجاه الموروث، فهو يحمل معه كل مقومات الوجاهة، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وربما الثقافية. وإذا ما توفرت القاعدة الثقافية، فإن صاحب الجاه في هذه الحال يملك استمرارية وجودية أكبر في وجاهته، بخلاف الجاه المكتسب أو الجاه الوظيفي في المجتمع المدني.

تعتبر هذه الملاحظة المعرفية أيضاً مطلقة. إذ قد نلحظ وجود هذه المقومات لدى أكثر من فرد ذكر في العائلة. فكيف يحسم الجاه ساعتئذ ولمن؟

---

(١٨) ابن خلدون، **المقدمة**.

(١٩) المصدر نفسه.

لا شك أن الجاه لا يحسم إلا بالصراع. وأحياناً ما يكون الصراع دموياً. وتشهد مجتمعات العالم الثالث ومنها العربية الكثير من هذه الصراعات. ذلك أن الجاه هنا إنما يتعلق بالسلطة وممارستها بالدرجة الأولى. وطبيعة المجتمع العربي الهجين ـ أي الذي يربط بين الحداثة والتقليد، بين المؤسسة العائلية والمؤسسة المدنية ـ فرضت أحياناً مثل هذه الصراعات على الزعامة، وتقلد زمام الأمور لدى هذه العائلة السياسية أو تلك.

هذا النوع من الصراع لا يخرج من إطار الجُبّ العائلي الواحد. فالمعارضة من الأقرباء البعيدين غير مجدية ولا تؤدي إلى نتيجة. ففي مثل هذه المجتمعات الهجينة يتم انتقال السلطة وفق الذهنية القبلية الموروثة. ولذلك نجد أن الصراع على زعامة العائلة السياسية في المجتمع العربي لا يخرج من الصلب العائلي الواحد المحدد أصلاً ونسباً ببنوّة العمومة[٢٠].

فالإطار العام للصراع يتم داخل ثنائية محددة بدقة. أخ/ أخ/ ، ابن أخ/ عم/ ، ابن عم/ابن عم/. وهذا ما لوحظ ويلاحظ لدى الكثير من العائلات اللبنانية السياسية. كمثال عائلة فرنجية وإرسلان، وكرامي، والمرعبي/ العلي، وغير ذلك من العائلات اللبنانية. وغالباً ما ينتهي الصراع بإبعاد الآخر أو تدجينه واستيعابه وفق أسس قبلية الشكل والجوهر.

وإذا كان البعض يرى أن العمل في التجارة، وحتى الوظيفة الحكومية، قد أدّيا إلى ظهور شريحة اجتماعية تملك الجاه من

---

(٢٠) الخالد، **الذهنية القبلية في المشرق العربي**، ص ٢٤٧.

خلال ربط المركز الاجتماعي بالثروة، ما يعطي للبعد الاقتصادي دوراً أساساً في تملك الجاه[٢١]، فإنه من نافل القول إن هذا البعد قد يفيد في تملّك الجاه، لكن بنسبة قليلة، وهو ما ينطبق بشكل رئيس على فئة التجار، فهم يملكون الثروة ولا يملكون الجاه بالضرورة.

وهنا نقع على نوع آخر من الجاه نقترح تسميته بالجاه المهني، المتمثل في النقابات المهنية. هذا الجاه المتأتي عن طريق المهنة، قد يلعب دوراً أساساً يكبر أو يقلّ وفق ظروف زمانية معينة. لكن غالباً ما تشكل النقابات المهنية دوراً فاعلاً في المجتمع المدني يكسب نقباءها الجاه لفترة قد تطول أو تقصر وفق المتغيرات.

فصاحب المال بحاجة إلى سلطة حتى يتسنى له اكتساب الجاه وتملُّكه، في حين أن صاحب السلطة قد لا يحتاج المال ليكرس جاهه، بل قد يتأتى له ذلك من خلال سلطته. أما صاحب الجاه الموروث فهو يملك السلطة والمال. يملك السلطة من خلال المؤسسة التي يتدخل فيها وينفذ أغراضه من خلال شرعية معطاة له ومتفق عليها. ولذلك نلاحظ أن رجال العائلات في لبنان، على سبيل المثال، هم الأكثر نفوذاً فيه، سواء أكانوا موجودين في المؤسسات السياسية، أم غير موجودين فيها، مع العلم أن وجودهم ليس بالضرورة أن يكون حاصلاً. ذلك أن هذه المؤسسات السياسية إنما تدار بهم مناوبة. لأنها لا تحمل إمكانية احتوائهم

---

(٢١) فاروق إسماعيل، **التغير والتنمية في مجتمع صحراوي** ([د. م.]: دار المعارف الجامعية ١٩٨٤)، ص ١٣١.

دفعة واحدة. وهي بذلك تشبه النظام الحزبي في البلدان الغربية من حيث الشكل لا من حيث المضمون.

من حيث الشكل، حيث تتناوب الأحزاب على السلطة بفعل برامج انتخابية، في حين أن العائلات في لبنان تتناوب على السلطة بفعل ما تملكه من إرث سياسي واجتماعي متوارث. مع الأخذ بعين الاعتبار أن البعض يرى في إعطاء الطوائف والعشائر هامشاً من الحرية، والإفساح في المجال أمامها لممارسة دورها ضمن المجتمع المدني، هو نوع من الديمقراطية، خصوصاً وأن العالم الثالث بشكل عام، والمجتمع العربي منه بشكل خاص، يمتاز بوجود فاعل لهذه المؤسسات الاجتماعية، بشكل يمكن معه القول إن التغاضي عن فاعلية وأهمية هذه المؤسسات يعرقل عملية التحرك للدولة، ويضع أمامها العراقيل. فالتركيبات النظرية التي تم تحضيرها لمجتمعات العالم الثالث لا جدوى منها ما لم تعتبر تمثيل الجماعة مبدأ أساساً يحتل المكانة ذاتها التي يحتلها مبدأ التمثيل القائم على الفرد[٢٢].

إن إعطاء مثل هذه الأهمية لهذه المؤسسات الاجتماعية يعني، في ما يعنيه، عودة إلى التمثيل التقليدي الطائفي/ العشائري. وبالتالي إبقاء أصحاب الجاه الموروث في المرتبة الأولى، ما يجعل معه أصحاب الجاه المكتسب/ الجاه الوظيفي/ المدني، يعملون تحت راية أصحاب الجاه الموروث حفاظاً على وجاهتهم المكتسبة. أي وفق التعبير الشائع، مزيداً من التزلّم لأصحاب الجاه التقليدي الموروث. وهذه ظاهرة معروفة في المجتمع العربي بشكل عام.

---

(٢٢) إيليا حريق في: **الحياة**، ١٥/ ١٢/ ١٩٩٢.

تجدر الإشارة إلى أنه يوجد في المجتمع المدني بعض الهيئات غير الرسمية لها صفتها الاجتماعية تتمتع بها وتصبح معها عناصر فاعلة في الحياة اليومية. وقد جرى التعارف على تسمية هذه الهيئات بالجماعات الضاغطة كالنقابات المهنية والغرف التجارية والصناعية وغيرها. لكن الجاه الذي يتأتّى لرؤساء هذه النقابات لا يعدو أن يكون جاهاً مؤقتاً بفعل النظام الانتخابي لهذه المؤسسات. أو قد يتحول الجاه عندهم إلى جاه، مع وقف التنفيذ، بفعل العلاقة بينها، أي بين هذه المؤسسات وبين الحكومة الرسمية التي تحكم طبيعة العمل لهذه المؤسسات. وهو على، أية حال، يعتبر من الجاه المكتسِب.

ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن الجاه كمصطلح، وشأنه كشأن سائر المصطلحات والمفاهيم، يشهد اختلافاً وظيفياً ومعرفياً بين الغرب والشرق. ففي حين أن الجاه الأول في الغرب هو الجاه الاقتصادي مع إحداث قطيعة إبستمولوجية مع مفهوم الجاه الموروث، جاه النبالة والملوك، بعد الثورة الفرنسية، والناتج عن حلول مفهوم المواطنة محلّه الذي ساعد على إنتاج الجاه الوظيفي، فإن الجاه في مجتمعات العالم الثالث ما زال مرتبطاً بالأسر الدينية (كما في الهند)، أو الجاه السياسي (كما عند العرب). ويلاحظ معتوق أن الوظيفة الأساس للجاه عند العرب هي الوظيفة السياسية، كما يلاحظ أن الجاه الاقتصادي (المالي) لا يزال مديناً بموقعه إلى الجاه السياسي، من غير أن يتجرأ على التقدم عليه[٢٣].

(٢٣) فريدريك معتوق، **الموسوعة الميسرة في العلوم الاجتماعية** (بيروت: مكتبة لبنان-ناشرون، ٢٠١٢)، ص ٥٨.

وهكذا يبدو أن الجاه عند العرب بنوعيه المكتسب والموروث ما زال يتأثر بنسبة كبيرة بالبنية التقليدية للمجتمع العربي. ذلك أن المجتمعات ذات التركيب التقليدي تعتمد في الأغلب على تقديم وتغليب الجاه السياسي العسكري والأمني (مؤقتاً في إطار الجاه الوظيفي) على ما عداه من الجاه، وفق ما هو موروث بعكس المجتمعات الغربية التي غيّرت وتغيّرت بنيوياً. وهنا في ضوء المتغيرات التي تشهدها الساحة العربية، فإن التساؤل عن إمكانية حصول التغيير في مفهوم الجاه في المعنى والمبنى، يصبح مشروعاً، وحتى تتم إعادة الإنتاج هذه فإن الجاه عند العرب، بنوعيه المكتسب والموروث ما زال متأثراً، وبنسبة كبيرة، بالبنية التقليدية للمجتمع العربي.

- يلاحظ أن المصطلحات المرافقة للجاه السياسي تمتاز ببعدها الشمولي وبالأخلاقية، القديمة منها والحديثة، فيقال مثلاً سمو الأمير، جلالة الملك، كما يقال معالي الوزير، سيادة الرئيس، دولة الرئيس، سعادة النائب، أو يقال صاحب المعالي، او صاحب السعادة، إلى ما هنالك. فالسيادة والسعادة والمعالي كلها مفاهيم تمتاز بالاخلاقية والشمولية، وهو ما لا نلحظه في المجتمع الغربي، حيث يطلق على رئيس الحكومة مثلاً صفة الوزير الأول. تجدر الإشارة إلى أن قراراً اتخذ في اثناء حكومات الرئيس رفيق الحريري يمنع تداول مثل هذه الألقاب، لكنه بقي حبراً على ورق، ولم يعمل به على المستوى العملاني.

الفصل السادس

البوليميك في الفكر السياسي الإسلامي(*)

يعتبر مفهوم «البوليميك» من المفاهيم الأساس التي لم تلق الاهتمام اللازم من الباحثين الاجتماعيين في الوطن العربي، خصوصاً لجهة الوظيفة والنتيجة، الوظيفة والدور اللذين يلعبهما في الفكر السياسي والنتيجة التي يفضي إليها، بالإضافة إلى الدينامية التي يتمتع بها، والتي تؤهل لاستمرار النتائج الإيجابية المتوخاة منه على الصعيد المعرفي، كما على صعيد الممارسة السياسية.

ومع أن الكثير من الباحثين العرب قد أشاروا إلى هذا المفهوم عن وعي، أو عن غير وعي، عن قصد، أو غير قصد، في سياق الحديث عن التطور التاريخي للمجتمع العربي وللدولة العربية منذ بداية الدولة الإسلامية وحتى عصرنا الحالي، إلا أنهم لم يشيروا إليه كمفهوم وكمصطلح، لا من حيث عناصره ولا من حيث العوامل المؤثرة فيه والتي سادت الفكر الإسلامي السياسي منذ البدايات

(*) هذا الفصل نُشر كاملاً في: مجلة **العلوم الاجتماعية** (مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية)، العدد ١٥ (شباط/ فبراير ٢٠١٣).

وحتى اليوم. وباستثناء الدكتور فريدريك معتوق الذي خصص لهذا المفهوم فصلاً كاملاً في كتابه **مرتكزات السيطرة الغربية ـ مقاربة سوسيو ـ معرفية** (الفصل الثالث)، فإن ما كتب لم يرتق إلى حد التوظيف الصحيح لهذا المفهوم ومقارنة نتائجه بين الغرب والعوالم الأخرى ومنها العالمان العربي والإسلامي[1].

أصل المفهوم

يُشَتقّ مصطلح بوليميك في الفرنسية والإنكليزية من "Polemos" وتعني باللغة الإغريقية الحرب. وقد أعطي هذا المفهوم في اللغات الأوروبية معنى المخاض السياسي العنيف والمتعلق بالشؤون التي ترتدي الطابع العام. أما ترجمة هذا المصطلح إلى لغات العالم الأخرى فلا تأخذ المرادفات بعين الاعتبار، سوى المشاحنات أو المشاجرات السياسية بين أفرقاء يحملون آراءً مختلفة، ولعلنا نقرأ هنا أولى الفروقات الوظيفية في استخدام هذا المفهوم بين الغرب والعوالم الأخرى. ففي الغرب يعني هذا المصطلح انفتاحاً ذهنياً على رأي الخصم، في حين أنه لا يعني في العوالم الأخرى إلا الشجار. وهذا ما سنلحظه في المقاربة التاريخية لهذا المصطلح في الفكر السياسي الإسلامي.

أما ترجمة هذا المصطلح في اللغة العربية فهي الجدل السياسي أو المجادلة السياسية.

---

(١) فريدريك معتوق، **مرتكزات السيطرة الغربية: مقاربة سوسيو ـ معرفية** (بيروت: دار الحداثة، ٢٠٠٨)، ص ٥١.

وسواء اعتمدنا مفهوم الجدل أو المجادلة، فإن الأمر لا يتغير فيه شيء. إذ إن كلاً من المفهومين لا يعني في الممارسة السياسية الإسلامية إلا المعنى ذاته الذي يحمل سمة الجدل العقيم، حيث يبقى كل فريق على رأيه، هذا إذا لم يلغِ أحدهما الآخر. والأصح أن هذا الجدل هو ما يطلق عليه الجدل البيزنطي أو السفسطائي الذي لا يؤدي إلى نتيجة إيجابية. بمعنى آخر، إن الجدل السياسي في الفكر الغربي هو جدل خلّاق وبنّاء كما يقول معتوق، لأنه يحمل استعداداً ذهنياً للانفتاح على الآخر[٢]، في حين أنه في الفكر السياسي الإسلامي هو جدل عقيم.

والجدل بالمعنى القديم، هو فن الحوار، مجابهة حجج متعاكسة تسمح بالارتقاء إلى معرفة صحيحة. أما في القرون الوسطى فقد كان الجدل يعني المنطق أو فن التعقل. ويرى خليل أحمد خليل أن الجدل عند كانط يدل على المنطق المستند إلى الظواهر أو الأفكار الوهمية، في حين أن هيغل قد ألبسه دلالة جديدة ذات أثر كبير. فالجدل حركة الخطاب التي تستولي تدريجياً على الحقيقة، لا من خلال تقدم متواصل نحو الوجود، بل من خلال سلسلة أزمات أو تنازعات متجاوزة (جدل المولى في معنييه المتضادين السيد والعبد). ويضيف خليل أحمد خليل أنه بعد هيغل انتقل الجدل من المنحنى الذاتي (الجدل كمنطق فكري) إلى المنحنى الموضوعي (الجدل كحركة خاصة بالواقع عينه)، وهو ما يؤدي إلى عدم صمود تماهي هذين القطبين الذاتي/ الموضوعي/ ، المثالي، الواقعي/ الخاص

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.

بالنسق الهيغلي، وخصوصاً عندما يتم الانتقال إلى أفق سياسي مختلف. فالجدل منهج توليف وفن حياة، وهو عند السياسي المعتدل فضيلة وتقنيات مصالحات وتوفيق الديمومة في الحركة، «التنوع في الوحدة»[٣].

يرى الدكتور نديم منصوري أن الفضل في استخدام هذا المفهوم يعود إلى المفكر الألماني كارل شميت في كتابه **مفهوم السياسة** *La Notion de politique* وإلى الفرنسي جوليان فروند في كتابه **خلاصة السياسة** *L'Essence du politique*. ويعتبر شميت أن السياسة هي، قبل كل شيء، القدرة على استكشاف العدو، وترتكز على التفريق الصارم بين الصديق والعدوّ، وهو ما يعني، كما يقول منصوري إنه لا يمكن فهم السياسة إلا على أساس الصراع بين القوميات المختلفة، ولو وصل هذا الصراع، وقد يصل، إلى الحرب التي قد تمثل التحدي الأخطر في مجال السياسة لأنها مسألة حياة أو موت[٤].

وهنا يجب ألا ننسى أن للحرب وظائف سياسية، وغالباً ما تندلع الحروب بين الدول بغية تحقيق نتيجة إيجابية في المجال السياسي، أي بغية تحقيق مكاسب سياسية.

ويتابع منصوري تحليله بأن شميت كان ينتقد الليبرالية لأنها

---

(٣) خليل أحمد خليل، **مفاتيح العلوم الإنسانية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٩)، ص ١٤٩.

(٤) نديم منصوري، «البوليميك الغربي والبوليميك اللبناني،» مجلة **العلوم الاجتماعية**، العدد ١٤، (آذار/ مارس ٢٠١١)، ص ٦٨.

تستخدم البوليميك لتميع المواقف وأن رفضه للبوليميك الغربي نابع من رفضه للفلسفة الليبرالية، ويخلص إلى أن رفض شميت للبوليميك كان رفضاً أيديولوجياً يرتكز على نزعة توتاليتارية شمولية، إلى حد أن كارل بوبر اعتبره «عدواً لدوداً للمجتمع الليبرالي المفتوح».

من الطبيعي أن نشير، ونحن نتحدث عن استخدام المصطلح، إلى الأدوات. ومن أهم وأبرز الأدوات المستخدمة في البوليميك هي: النقد اللاذع، والهجاء، والتصارع، والمجادلة. وفي عرضنا لهذه الأدوات المستخدمة في الفكر السياسي الإسلامي سنشير دائماً إلى الجانب السياسي منها فقط. فعندما نتحدث مثلاً عن الهجاء، وهو يشكل مادة غنية في الأدب العربي منذ العصر الجاهلي، مروراً بالعصرين الأموي والعباسي، لن نتحدث عن الهجاء الشخصي، بل عن الهجاء السياسي المستخدم للدفاع عن رأي سياسي ما، أكان ذلك بناء على طلب من السلطة المتمثلة في الأمير، أم عن اقتناع برأي وميل سياسي نحو شخص ما. وهنا يصبح المديح السياسي الوجه الآخر للهجاء السياسي، لأن المعادلة في السياسة تتمثل في أن «اللاموقف هو موقف»، وهو ما يعني إلغاء لكل ما يسمى بالمواقف الوسطية، لأن الموقف السياسي لا يمكن أن يكون بين بين، فإن لم تكن معي فأنت ضدي. ومسألة الحياد والحياد الإيجابي مسألة فيها نظر.

ينبغي أن نضيف إلى الأدوات المشار إليها أعلاه في البوليميك، العوامل المؤثرة في البوليميك السياسي الإسلامي. إذ إنه بدون هذه العوامل قد لا يمكن الحديث عن بوليميك إسلامي

سياسي، وقد لا تكون هناك أصلاً سياسة. وتتجلى هذه العوامل في ثلاثة هي: العصبية والدين واللغة. ففي الفكر السياسي الإسلامي لا يكتمل الحديث عن السلطة بمعزل عن العصبية التي لا تقوى بدورها وتسيطر إلا بنزعة دينية.

العصبية

﴿لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنّا إذاً لخاسرون﴾[٥].

تكون العصبية وفق ابن خلدون بالاهتمام بالنسب لأن صلة الرحم أمر طبيعي في البشر، إلا القليل. وفي الحديث الشريف «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم». وفائدة النسب هي في الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة. فبالعصبية تشتد الشوكة، ويُخشى الجانب ويكون، بحسب ابن خلدون، التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم[٦]. ولن ندخل هنا في تفاصيل العصبية وكيفية توزّعها، لكننا نود أن نشير إلى أن العصبية غايتها الملك. ولكن لماذا الملك وليس الرئاسة؟

يعتبر ابن خلدون أن المُلك هو أمر زائد على الرئاسة، فالرئاسة عنده سؤدد، وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه. أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. ولا بد أن تكون هناك عصبية قوية داخل القبيلة تغلب العصبيات الأخرى وتلتحم فيها جميع

---

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ١٤.

(٦) ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩)، ص ٢٢٤.

العصبيات. وإذا كان المُلك غاية العصبية فإنه عندما يحصل يكون بالاستبداد بالدرجة الأولى[٧].

لكن ابن خلدون يرى أن العرب لا يحصل لهم المُلك ولو كانوا أصحاب عصبية إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين. ذلك أن العرب أصعب الأمم انقياداً إلا بوجود الذاتي، فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله ويُذهب عنهم مذمومات الخلّاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تمّ اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك[٨].

على أن ابن خلدون لم يقدم لنا فقط العصبية القبلية والدعوة الدينية باعتبارهما مفاتيح تخص التاريخ العربي الإسلامي، بل هناك مفتاح آخر كان حاضراً باستمرار عند ابن خلدون، وهو العامل الاقتصادي الذي لم يقدم نفسه زمن ابن خلدون وما قبل الرأسمالية على أنه « كائن من أجل ذاته كما كانت تفعل العصبية، لكن ابن خلدون وصفه بـ«مذهب في المعاش غير طبيعي»، لأنه لا يقوم على العمل والإنتاج بل على الغزو أو على العطاء الذي يقدمه الأمير والذي بات يعرف في الثقافة العربية بـ «المكرمة». فالدولة عند ابن خلدون تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة، ثم في من تعلّق بهم من أهل المصر، وهو الأكثر، فتعظم لذلك ثروتهم»[٩].

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(٩) انظر حول هذا المفهوم: غسان سلامة، محرر، **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ج ٢.

وهذا النوع من الاقتصاد هو ما يطلق عليه اليوم مصطلح الاقتصاد الريعي.

نخلص مما تقدم إلى التأكيد على أهمية العصبية القائمة على رابطة الدم والعصبية الدينية، وسنرى الآن كيف تجلت هاتان العصبيتان في الفكر السياسي الإسلامي منذ بدايات الدعوة الإسلامية وحتى الآن، وأنا أعتذر مسبقاً عن الاستطرادات التي تمر معنا والتي غايتها التأكيد على أن البوليميك في الفكر السياسي الإسلامي إنما انحصر في المشاجرة وزاد في الانقسام العمودي للمجتمع العربي والإسلامي على حد سواء، من غير أن نلغي العامل الاقتصادي من التحليل عند الضرورة، لأنه شكّل على الدوام عامل خلاف داخل السلطة في الدولة الإسلامية كما سيتبين لاحقاً.

بدايات الدعوة

سكنت مكة مجموعة من العشائر أقامت بينها أحلافاً، منها، على سبيل المثال لا الحصر، حلف الفضول (وقد شهده النبي وهو شاب لم يوحَ إليه بعد)، هذا الحلف هو امتداد لحلف «المطيّبين» الذي لم يبق خارجه إلا بنو عبد شمس وبنو نوفل، بسبب النزاع الذي كان قائماً بين بني عبد شمس وبين هشام وابنه عبد المطلب. ويكون بذلك بنو عبد شمس (بنو أمية وبنو أبي العاص) وبنو نوفل قد انضموا إلى فريق الأحلاف (لعقة الدم) لتصبح الخارطة القبلية القريشية في مكة مع بدايات الدعوة كما يلي: بنو هاشم والمطلب ومعهم تيم وزهرة وعدي والحارث بن فهد من جهة، وبنو عبد شمس ونوفل وأسد وعامر من جهة أخرى، وبنو مخزوم وسهم

وجمح وعبد الدار من جهة ثالثة والتي كانت تربطها بالمجموعة الثانية مصالح تجارية، وهو ما جعل بني مخزوم وبني عبد شمس يقفون في صف واحد ضد النبي وأهله بني هاشم[١٠].

هذه الشبكة من العلاقات القبلية - تحالفات للنعرة والنصرة، إضافة إلى علاقات الجوار، وقفت حائلاً دون المسّ بأي قدر من هذه القبائل. والقبيلة هي دائماً في حلف جديد مع قبيلة أو مجموعة أخرى[١١]. وهذا ما ساعد على حماية الدعوة الإسلامية، إذ وِفق الحديث الشريف «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه»، فإن هذه الدعوة قامت على العصبية أولاً بأول. وعملاً بالآية الكريمة ﴿**إصدع بما تؤمر**﴾ [الحجر: ٩٤]. ﴿**وأنذر عشيرتك الأقربين**﴾ [الشعراء: ٢١٤]، دعا النبي ﷺ رجال عشيرته بني هاشم ومعهم نفر من بني المطلب وخطب فيهم وكانوا خمسة وأربعين رجلاً. وعندما اعترض أبو لهب قال أبو طالب: والله لنمنعه ما بقينا»[١٢].

والثابت تاريخياً أن أبا طالب هو الذي منع وحمى الرسول ﷺ من أذى قريش التي، وعندما زاد الضغط على النبي ﷺ عبر الضغط على أتباعه، جمع أبو طالب بني هاشم وبني المطلب ودعاهم إلى

---

(١٠) ابن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقّا [وآخرون]، سلسلة تراث الإسلام (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٥)، ج ١، ص ١٣٣-١٣٤.

(١١) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتحليلاته**، ط ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٨٢.

(١٢) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ٢، ص٤٠-٤١.

ما هو عليه من منع الرسول ﷺ والقيام دونه، فاستجابوا له، إلا ما كان من أبي لهب الذي استمر في معاداته للرسول ﷺ[١٣].

لقد منعت القبيلة الدعوة على الرغم من أنها لم تعتنقها. وقد كان إسلام حمزة عم النبي ﷺ وعمر بن الخطاب في الإطار ذاته من الملابسات القبَلية. ويروى أن النبي قد دعا الله أن ينصر الإسلام أو يعزّه بأحد العمرين، عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص. **الأول** قوي الشكيمة، **والثاني** شديد الدهاء السياسي. وهو يأتي في المرتبة الثانية بعد معاوية. والأصح أن كليهما قد عرف بالمكر السياسي والدهاء السياسي.

على أن فعل المنع لم يكن فقط تجاه النبي ﷺ بل كان أيضاً من النبي تجاه أقربائه، حيث يروي ابن هشام في **سيرته** أنه عندما جاء العباس، عم النبي، بأبي سفيان إلى الرسول ﷺ وهو في طريقه إلى مكه لفتحها، أصر عمر بن الخطاب أن يضرب عنقه، فقال العباس «إني أجرته»، ولما أصرّ عمر وأكثر قال العباس: «مهلاً يا عمر، فوالله أن لو كان من بني عدي بن كعب ما قبلت هذا، ولكنك قد عرفت أنه من رجال بني عبد مناف»[١٤]. وقد جاء في الحديث بعد فتح مكة: أنه من «دخل المسجد فهو آمن، ومن دخل منزل أبي سفيان فهو آمن». ونحن إذ نسوق هذه الروايات لنؤكد على أهمية العصبية في الدعوة الدينية وأهمية التحالف بينهما، وهو أمر بات معروفاً لدى معظم الباحثين.

---

(١٣) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ص ٢٦٤.

(١٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٩٥.

عهد خلافة عثمان والمرحلة الأموية

بالعودة إلى البوليميك في الفكر السياسي الإسلامي، فإن هذا البوليميك قد ظهر بشكل واضح قبل، وبعد، مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، ورفض معاوية والي الشام آنذاك، من مبايعة علي بن أبي طالب، ويظهر من الروايات والأخبار الموثّقة كيف أن معاوية قد ظهر كسياسي ماهر حين أظهر مكره ودهاءه السياسي. وإذا كان السياسي البارع هو السياسي الذي يجعل من البوليميك لغة يتواصل من خلالها مع الجميع وأنه السياسي الذي يحترف لعبة المكر والفكر وحرفة الملاسنة والمداهنة كما يقول الدكتور نديم منصوري[15]، فإن ما سنورده الآن لخير دليل على هذه الصفات وصدقية هذا التحليل.

يروي الذهبي أن عبادة بن الصامت الأنصاري «أحد النقباء ليلة العقبة، شهد بدراً وولي قضاء فلسطين وسكن الشام»[16]، كان يقوم بحملة ضد أنواع من البيوع كان يلامسها الربا، فاستدعاه معاوية وسأله عن الحديث النبوي «الذهب بالذهب مِثْلاً بمثلٍ، سواء بسواء ووزناً بوزن يداً بيد ما زاد فهو ربا»، فأكّد سماعه من النبي فقال معاوية «أسكت عن هذا الحديث لا تذكره» فقال له «بل وإنْ رغم أنف معاوية، ثم قام. فقال معاوية بدهائه السياسي الماكر: ما نجد شيئاً أبلغ فيما بيني وبين أصحاب محمد من الصفح عنهم»[17].

---

(١٥) منصوري، «البوليميك الغربي والبوليميك اللبناني،» ص ٦٨.

(١٦) أحمد بن عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، عصر الخلفاء الراشدين، ص ٤٣٤.

(١٧) ابن عساكر، **تهذيب تاريخ دمشق**، هذبه عبد القادر بدران، ط ٢ (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ج ٧، ص ٢١٥.

كثرت الاحتجاجات زمن الخليفة عثمان بن عفان، وعمّت الأمصار نتيجة سياسته التي قربت الأقرباء في إطار صلة الرحم أي العصبية الدموية. ولم يكتفِ بذلك، بل لجأ في بعض الأحيان، إلى أساليب القمع السلطانية كما تذكر كتب التاريخ، ومنها النفي، وهو ما كان نصيب أبي ذر الغفاري حين احتج على معاوية، فشكاه إلى الخليفة الذي كتب إليه بدوره «أما بعد فاَحمل جندباً (اسم أبي ذر) إليّ على أغلظ مركب وأوعره، فوجه معاوية من سار به الليل والنهار. ولما قدم أبو ذر الغفاري المدينة قال لعثمان: «تستعمل الصبيان، وتحمي الحمى وتُقرِّب الطلقاء»، فنفاه عثمان إلى الربذة خارج المدينة وبقي فيها حتى مات[١٨].

لننظر هنا في قول أبي ذر، «تستعمل الصبيان»، هذا نوع من النقد اللاذع في إطار مهذب للخليفة، ومعظم الاحتجاجات كانت تتسم بهذه الصفات في إطار الفكر الديني الذي يقضي بالنصح بأدب، ولذلك فقد كان الفكر الاحتجاجي للصحابة في زمن الخليفة عثمان، إنما يتم بأحاديث نبوية وآيات قرآنية دالة على ما يريدونه. ويرى البعض أن اعتراضات أبي ذر الغفاري تميزت بالطابع اللاسياسي، إذ إن هذا الصحابي كان مثالاً للرجل الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، بمفرده، من غير أن تكون له أهداف سياسية. اعتراض على السلطة وليس الخروج عن طاعتهم، وهو ما يفسره البعض بأن هذه الحركة الاحتجاجية لم تبلغ مرتبة المعارضة السياسية[١٩].

---

(١٨) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، **أنساب الأشراف** (القاهرة: جامعة الدول العربية، المخطوطات العربية، ١٩٥٩)، ج ٥، ص ٣٥.

(١٩) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتحليلاته**، ص ٢٢٤.

وإذا كانت معارضة أبي ذر قد تميزت بطابعها اللاسياسي، فإن معارضة عمار بن ياسر كانت معارضة سياسية راديكالية لأنه كان رجلاً حركياً صدامياً. وفي قصته مع عثمان واحتجاجه عليه، نرى العصبية من جديد. فبعد أن احتج عمار على الخليفة عثمان وعنده مروان بن الحكم وأهله من بني أمية، بكتاب قال مروان: «يا أمير المؤمنين إن هذا العبد الأسود قد جرؤ عليك، وإنك إذ قتلته ثكلت به من وراءه». ولنلاحظ هنا أن الدين الذي يجعل من المؤمنين إخوة ولا يفرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى، قد تخطاه مروان بنعت عمار بن ياسر وهو من المبشَّرين بالجنة وقال فيه الرسول ﷺ، «تقتلك الفئة الباغية» بنعته بالعبد الأسود، وهي نظرة استعلائية فوقية ترتدي طابع التمييز العنصري.

وتكمل الرواية أن عثمان أمر بضربه وضرب عمّار حتى فتق بطنه فغشي عليه، فأمرت به أم سلمة (زوج النبي) من بني مخزوم، وعمّار حليف هذه القبيلة، وأدخل منزلها. وغضب بنو المغيرة (المخزوميون)، فلما خرج عثمان للصلاة عرض له هشام بن الوليد ابن المغيرة فقال: «أما والله لئن مات عمار من ضربه هذا لقتلت رجلاً عظيماً من بني أمية»[٢٠].

المعروف عن عمار بن ياسر أنه وقف إلى جانب علي في حربه ضد معاوية. وهو لم يكن من مؤيدي التحكيم، ولما قتل عمار في صفّين فرح أنصار علي لتحقق الحديث النبوي «عمار تقتله الفئة

(٢٠) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد طه الزيني (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٣٣.

الباغية»، وهو ما يعني بالضرورة أن فئة معاوية التي قتلت عماراً هي الفئة الباغية. لكن معاوية المعروف بدهائه ومكره السياسي كما مر معنا، وفي إطار نفي التهمة، لا بل وإلقائها على خصمه السياسي سرعان ما أنتج بفكره مقولة مضادة من غير أن ينفي حديث الرسول ﷺ في عمار. وروّج مقولة إن الفئة الباغية هي التي أتت به إلى الحرب وليس من قتلته. وهنا تتجلى مقولة نديم منصوري في أن السياسي هو الذي يحترف لعبة المكر والفكر بكل أبعادها. فعمرو بن العاص عندما شعر بأنه سيخسر معركة صفّين أمر رجاله فرفعوا المصاحف على رؤوس الرماح، وطلب التحكيم. وحتى التحكيم لم يخلُ من المكر السياسي كما تقول الروايات. ففي حين اختار عليّ أبا موسى الأشعري للتحكيم من طرفه وهو زاهد، اختار معاوية عَمراً بن العاص وهو داهية. وبين الزهد والدهاء فرق شاسع. وبالمكر أيضاً، جاءت مصلحة التحكيم لصالح معاوية، لأن عمرواً بن العاص قد نقض ما اتفق عليه مع أبي موسى الأشعري من خلع الاثنين معاوية وعلي.

على أية حال، قد لا يحتاج الحديث عن دهاء معاوية السياسي الكثير من الإسناد والإثبات، إذ هو القائل «لو كان بيني وبين الناس شعرة واحدة لما قطعتها. إن شدّوا أخيت، وإن أرخو شددت»، حتى بات المثل يضرب بشعرة معاوية. لكن من المفيد الإشارة هنا أن الجدل السياسي في الفكر السياسي الإسلامي عقب وفاة الرسول ﷺ لم يكن فيه من المكر والدهاء بقدر ما لعبت العصبية دورها، والموروث القبلي والديني. ولم يظهر المكر السياسي إلا بعد مقتل عثمان وحمل راية الأخذ بالثأر من القتلة من قبل معاوية، الذي

حاول من خلال هذا الثأر الدموي بقاءه في السلطة، أو بالأحرى بقاء السلطة في بني أمية. وهي تحولت فعلاً إلى مُلك وفق ما ترويه المصادر السنّية بكثرة ونصه «الخلافة في أمتي ثلاثون عاماً ثم تكون ملكاً بعد ذلك»، وبدأ المُلك مع معاوية(٢١).

لكن من المفيد الإشارة أيضاً أن السلوك السياسي لمعاوية وخلفائه من بعده لم يخلُ من ممارسات قمعية كان الحجاج بن يوسف الثقفي الذي ولي العراق الذي كان مركزاً للاعتراضات والاحتجاجات، أحد أشهر أبطالها. ولم يوفّر بنو أمية في حكمهم، أو أثناء حكمهم شيئاً إلا وظّفوه بما يخدم مصالحهم. وبلغ الأمر حدّ السماح بالتطاول على قريش وعموم الأنصار الذي نصروا الرسول ﷺ على لسان شاعر البلاط الأموي المعروف بالأخطل حين قال:

ذهبت قريشٌ بالمكارم والعلى واللؤم تحت عمائم الأنصار

وقد أهدرت الأنصار دمه، إلا أن الخليفة الأموي حماه ومنعه. وبهذا المنطق، فإن النقد اللاذع المتمثل بهذا النوع من الهجاء يكون قد انتقل إلى ما يعرف اليوم بحرية التعبير، بصرف النظر عما تحمله هذه الحرية من أذى، حتى للأمويين أنفسهم.

من المفيد الإشارة هنا إلى أن النقد اللاذع لم يتجاوز في التاريخ الإسلامي مسألة العصبية التي كانت سائدة في العصر الجاهلي. وبهذا المعنى يصبح المدح والفخر من جهة، والهجاء من

---

(٢١) انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **الإبانة عند أصول الديانة** (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧)، ص ٢٥٩.

جهة ثانية وجهين لعملة واحدة. فالمدح والفخر يحملان منطقاً متعالياً فوقياً ما يجعلهما يتشابهان في الوظيفة مع الهجاء، كقصيدة «زين العابدين» للشاعر الأموي الفرزدق، أو كقول جرير في هجائه للراعي النميري:

فَغُضَّ الطرف إنك من نُمَيْر فلا كعباً بلغَت ولا كلابا.[٢٢]

كما إنه من المفيد الإشارة هنا إلى أن اللغة العربية الملتبسة المعاني في بعض الأحيان قد ساهمت في الانقسام السياسي الناتج عن فهم كل طرف للمعنى المقصود بالقول. وهنا نذكر على سبيل المثال، ما أورده بعض الرواة من أن معاوية طلب من خطيب المسجد أن يسبّ علياً على المنبر، فقال الإمام: «لقد طلب مني الخليفة أن تسبوا علياً فسُبّوه». وهنا انقسم الحضور بين من يسب علياً وبين من يسب معاوية، لأن «هاء الضمير» لم توضح من هو المقصود بالشتم، كقول «أعطه ألف درهم ونصفه». فماذا يعني النصف، هل نصف الألف أم نصف الدرهم؟ هو التباس كثيراً ما نقع عليه في الخطاب السياسي الإسلامي، وهو ناتج على الأرجح بأن للقول دائماً معنيين ظاهراً وباطناً.

والمعروف عن العصر الأموي، وخصوصاً في عهد معاوية، أن نوعاً جديداً من الحكم قد نشأ. ويرى البعض في ملك معاوية تأسيساً جديداً للدولة في الإسلام وإعادة بنائها[٢٣]. وعلى قاعدة «إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون» فإن أهل السنة نظروا، وما زالوا

---

(٢٢) نمير وكعب وكلب جميعها عشائر عربية معروفة.

(٢٣) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتحليلاته**، ص ٢٣٢.

ينظرون، إلى حُكم أو مُلك معاوية من الجوانب الإيجابية فيه، إذ استطاع معاوية أن يلمّ «شمل المسلمين»، وأن يبني دولة قوية. ولذلك فإن النظرة إليه لم تكن على الأرجح مقارنة بما قبله، بل مقارنة بمن أتوا بعده.

ويرى الجابري أنه إذا أردنا أن ننظر بموضوعية، سنجد أن ملك معاوية كان فعلاً دولة السياسة في الإسلام، لأنه أوجد من خلال سلوكه السياسي المعروف بما يُعبّر عنه اليوم بـ «المجال السياسي» مع احتفاظ القبيلة والغنيمة والدعوة بأدوارها، وبقيت تفعل فعلها كإطار محدد، ولكن فعل هذه المحددات الذي كان مباشراً في المرحلة السابقة، سيصبح مع ملك معاوية فعلاً يمارس بتوسط السياسة(٢٤)، وصل إلى حد تدشين قطيعة على مستوى الخطاب السياسي مع ما كان سائداً من قبل(٢٥). بالمعنى الإبستيمولوجي لا بالمعنى اللغوي. أي بمعنى أن اللاحق من المعارف والنظريات غير مبني على السابق وغير تابع له، بل هو منفصل ومرتكز على مرجعية جديدة.

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٢٥) انظر نص الخطاب الذي ألقاه معاوية عندما قدم المدينة في السنة الأولى لولايته في: ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، تحقيق محمد سعيد العريان (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٤٧. حيث يشير إلى التغيير في طريقة الحكم، مختلفة عن سبقوه من الخلفاء، تقوم على معادلة فيها نفع «لي ولكم»، وهذه المعادلة هي «مواكلة حسنة ومشاربة جميلة» مع حضهم على قبول العطايا مهما بلغ حجمها وتحذيرهم من الفتنة لأنها تفسد المعيشة وتكدّر النعمة.

على أية حال يمكن توصيف الخطاب السياسي الإسلامي، في هذه الحقبة التي بدأت مع الدعوة وحين حكم معاوية بأنه اتسم بانتقاله من القبيلة والغنيمة، إلى الدولة، وطريقة تعاطي معاوية مع خصومه خصوصاً على مستوى التعبير عن الرأي، حين قال لهم «قولوا ما شئتم، ولن أتدخل إلا حين أرى أن كلامكم يتحول إلى عمل». وقد جسد هذه المعادلة فعلاً بقوله: «لا أحول بين الناس وألسنتهم مالم يحولوا بيننا وبين سلطاننا»(٢٦).

وما يعرف عن معاوية أنه كان يستقبل خصومه السياسيين ويستمع إلى نقدهم ومع ذلك كان يصرفهم بهدوء ويجزل لهم العطاء. وهو لم يكن يرغب في القطيعة مع أحد حتى مع خصومه، فإنه كان حريصاً على إبقاء العلاقات القبلية والسياسية معهم، وهذا ما يرى فيه الجابري نوعاً من العقد السياسي اقترحه معاوية على خصومه. هو نوع من الليبرالية على مستوى حرية التعبير(٢٧).

ومع ذلك، ورغم هذا التعاقد الجديد كما يشير إليه الجابري، فإنّ هذا الانفتاح النسبي على الخصوم لم يصل إلى مرحلة الأخذ بآرائهم، وبقي الأمير أميراً والناس ناساً. بمعنى آخر فإن البوليميك في الفكر السياسي الإسلامي منذ وفاة الرسول ﷺ، لم يحمل انفتاحاً على الآخر، إذ بقي هذا الفكر السياسي في إطار القبيلة والغنيمة والدعوة، وبقي الجدل السياسي والغلب بالمعنى الخلدوني

---

(٢٦) ابن قتيبة، **عيون الأخبار** (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٩.

(٢٧) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٢٣٧.

موجوداً في هذا الفكر، وهو ما لم يتسم به البوليميك الغربي كما يقول فريدريك معتوق. ذلك أن الميزة في الرؤية السياسية في الغرب قد أتت، بكل بساطة، بعد خروج هذا الغرب من القرون الوسطى، من خلال وضعها مواثيق مدنية للتفكير والعمل السياسي حيث لا سياسة خارج إرادة المجتمع[٢٨].

ولعل هذه الميزة هي من المفارقات الأساس بين الغرب والشرق. إذ إن في قلب المجادلة السياسية في الغرب هناك الإنسان لا الخالق، والعقلانية هي مقياس الحقيقة لا الإيمان[٢٩]. في حين أن قلب المجادلة السياسية في الفكر الإسلامي كان القبيلة والعقيدة وكان الأمير أو الملك أو السلطان والخليفة أو أمير المؤمنين وغيرها من التسميات. فالملك أو الخليفة عليه أن يضع نصب عينيه القبيلة والدين ومن ثم عليه أن يضع مصالحه.

ولقد بقيت مسألة القبيلة بارزة حتى عند معاوية، فالخلافة ليست للعرب بل لقريش، وهي ليست لقريش كلها بل لبني عبد مناف وحدهم، وهي لبني أمية خاصة. إذ إن الخلافة في قريش وفي أهل الجزاء... والغناء منهم وهم بنو أمية. هذه المجادلة السياسية التي عمل معاوية على تثبيت حكمه من خلالها لم تقف عند هذا الحد، بل عمد معاوية، ومن جاء بعده، إلى تزكية الصراع بين اليمانية والقيسية بوسائل مختلفة منها العطايا والامتيازات وإثارة النعرات والشعراء. مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا الصراع كان

---

(٢٨) **معتوق، مرتكزات السيطرة الغربية: مقاربة سوسيو-معرفية**، ص ٥٢.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧٧.

يؤجَّج دائماً من خلال عنصرين اثنين: القبيلة والغنيمة. لقد أسست السياسة الأموية من خلال عطاءاتها السياسية لما يُسمى اليوم بالرشوة السياسية والعطايا المقرونة بصفة «المكرمات»، واستطاع معاوية من خلال هذه العطايا السياسية جذب خصومه وشلّهم، بصرف النظر عن هؤلاء الخصوم وانتماءاتهم القبلية.

لقد تمكّن معاوية من السلطة، ونصّب نفسه ملكاً عندما استطاع أن يحقق التوافق بين القبيلة باعتماده الشرعية القرشية، إلى جانب المجالدة وبين الغنيمة باعتماده مبدأ المواكلة والمشاربة، وبيّن العقيدة باعتماده الجبر القبلي. ذلك أن الأمور في القبيلة محكومة بالجبرية، فالفرد يذوب في القبيلة وفق مبدأ بحسب المشاركة الجماعي. ومع ذلك فإن الانقسام قد ازداد في الفترة الأموية ليس على المستوى القبلي فقط وإنما على المستوى العقائدي أيضاً، حيث بدأت الفِرق الإسلامية بالظهور منذ وقعة صفين. والفِرق الإسلامية شأنها شأن القبيلة العربية تمتلك نزعة الانقسام، هي انقسامية، ولها قابلية الانقسام، وهذا ما يلحظه القارئ للتاريخ حتى باتت هذه الفِرق تكاد لا تحصى.

لقد ظهرت مسائل ذات طابع فقهي حول أمور دنيوية كالإمامة والخلافة وحول الإنسان أهو مخيّر أم مسيّر، ونشأت الفرق الكلامية، وأثير في العهد العباسي مسألة خلق القرآن التي ذهب ضحيتها العديد من العلماء، مع إعادة الاعتبار لمسألة القبيلة والعقيدة ودمجهما بتوسّط «الإرادة الإلهية» كما فعل أبو جعفر المنصور إلى حد أنه أعفى نفسه من المسؤولية بجعل إرادته تعبيراً وتنفيذاً لإرادة الله.

من المسائل الأساس التي شُهدت، ولا تزال، نقاشات أخذت في بعض الأحيان طابعاً عنيفاً في الفكر السياسي الإسلامي، مسألة الإمامة التي شكلت منذ وفاة النبي ﷺ، ولا تزال حتى يومنا هذا، نقطة خلاف جوهرية بين الفرق الإسلامية. وقد ابتدأ هذا الخلاف سياسياً لينقلب في ما بعد إلى خلاف عقائدي نظري، وأخذ أبعاداً مختلفة، لكن ركّز على مسألة الدين والدولة أو ما يشبه في عصرنا الحالي الجدل السياسي القائم بين العلمانية والأصولية، بين العقل والعقيدة. تمحور ذلك الصراع في السابق بين أهل الدين من السلفيين وأهل الدولة من المعتزلة وهو شكل من أشكال الصراع السياسي في التاريخ الإسلامي[٣٠]. وقد أخذ الصراع شكلاً عقائدياً مع القول بخلق القرآن مع المعتزلة وتبنّي الخليفة العباسي المأمون هذا الموضوع الذي أراد من وراء تبنّيه جعل الاعتزال مبدأ الدولة وعقيدتها. في حين أن المتوكّل الذي جاء بعده قد أراد تمكين سلطته من خلال قمع المعتزلة، مستخدماً هذا القمع كورقة في الصراع مع مراكز القوى في الخلافة العباسية والتي كان من نتائجها أن ذهب ضحية هذا الصراع[٣١].

---

(٣٠) حول نظرة المعتزلة إلى الحكم، انظر: عصماء نعمة، «نظرة المعتزلة إلى الحكم والحاكم،» مجلة **الفكر العربي**، العددان ٨٥-٨٦ (صيف - خريف ١٩٩٦)، ص ١٢١.

(٣١) لقد دفع ابن المقفع ثمناً باهظاً لآرائه وأفكاره الجريئة التي نقلها على لسان «برزوية» الحكيم الفارسي، وقد أعطى ابن المقفع الحرية في إعمال العقل وميز فيها بين مجال السياسة ومجال الدين. انظر حول ذلك: علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٧٠.

هكذا كانت الأمور، وهكذا كانت طبيعة الصراعات في الإسلام السياسي. إنها صراعات فكرية في البداية، دموية في النهاية، وهو ما يؤشر إلى عدم قبول الآخر. المنتصِر يلغي المنتَصر عليه، ولا وجود لكليهما في الفكر السياسي الإسلامي، وإن لم يأخذ الإلغاء شكل التصفية النهائية للفكر لكنه بالتأكيد يطال التصفية الجسدية للخصوم، إنه الغلب الخلدوني الذي ما زلنا نعيشه منذ أكثر من ١٤٠٠ عام. وكأن المجال لا يتسع للآراء المتناقضة. فالمنتصِر يلغي المنتصر عليه إما بإلغائه عبر تصفيته أو بجعله تابعاً مطلقاً.

لقد اتخذت النزاعات السياسية والصراعات الاجتماعية الإسلامية الدين ذريعة لإخفاء المصالح المتناقضة الحقيقية للجماعات والقبائل والأحزاب، فاختلطت العصبيات الإثنية والقبلية بالانتماءات الطبقية والمذاهب والفرق والطوائف ومع هذا الاختلاط اصطبغ الصراع السياسي والاقتصادي بهذه الصبغة المذهبية. وما لا شك فيه أن مثل هذه الصراعات التي تأخذ صفة دينية تؤدي في النهاية إلى إضعاف تلك الجماعات وتعزز بالتالي النخب الحاكمة، وتدفعها إلى مزيد من الاستبداد ما يساعد على إضعاف هذه التيارات السياسية والحركات الاجتماعية بعضها بعضاً. وهو ما نلاحظه حتى يومنا هذا.

لقد شكلت تلك الصراعات، ولا تزال، أرضاً خصبة لنشوء عقليات سياسية واجتماعية يطلق عليها اليوم اصطلاحاً العقلية التبريرية التي ساعدت بدورها على إنتاج ما يُعرف بالعقلية التآمرية والعقلية التخوينية.

لهذه الأنواع من العقليات بناء معرفي وجذور تاريخية صبغت الممارسة السياسية في الدولة الإسلامية منذ تأسيسها، وما زالت

تصبغ الممارسة السياسية في الدول القُطرية أو الكيانات العربية. ولا نبالغ عندما نقول إن الكثير من سمات هذه العقلية التآمرية والتوظيف السياسي لها، مع ما يرافقها، تعيد إنتاج نفسها اليوم معرفياً مستخدمة الفكرة ذاتها، وربما الألفاظ والمفردات ذاتها. ولذلك ولتوضيح هذا النمط العقلي لا بد من العودة إلى الجذور التاريخية لنشوء الفكرة، وإلى تحديد معناها وعناصرها.

تعريف العقلية التآمرية

يُعرّف خلدون النقيب العقلية التآمرية بأنها طريقة في التفكير الانفعالي تدعو إلى الاعتقاد بما يلي:

١ ـ العرب أمة متميزة مختارة ذات رسالة تاريخية وحضارية ولذلك فهم مستهدفون بمؤامرة تُحاك ضدهم بشكل واعٍ مقصود.

٢ ـ هذه المؤامرة تساهم فيها جهة مجهولة معينة أو غير محددة المعالم.

٣ ـ تُحاك هذه المؤامرة في الخفاء لكن الاستدلال عليها يكون من كون الفعاليات التآمرية تتخذ شكل الرموز والشواهد ما يوجب كشفها وفضح أساليبها.

٤ ـ الهدف الأساس للمؤامرة والنشاطات التآمرية هو القضاء على العرب كأمة وحضارة، أي على رسالتهم التاريخية الخالدة[٣٢].

---

(٣٢) خلدون النقيب، **في البدء كان الصراع**: جدل الدين والإثنية، الأمة والطبقة عند العرب (بيروت: دار الساقي، ١٩٧٧)، ص ١٧٧.

من المفيد الإشارة هنا إلى أن المقصود بالقضاء على الأمة لا يعني العرب كقومية فقط، وإنما امتداداً للجذور التاريخية يعني العرب كدعاة دين سماوي، ما يعطي دفعاً إلى استمرار هذا النمط من العقلية في العصر الحالي، انطلاقاً وارتكازاً من /على/ الموروث. ولذلك نجد بعض العرب يوسعون الأفق التاريخي لهذه الفاعليات التآمرية لتشمل جميع العصور التي رافقت نشأة الدولة العربية والإسلامية. وهم بذلك يخلطون بين الصراع والتنافس الثقافي والاقتصادي الذي يتخذ أشكالاً سياسية وعسكرية بين الحضارات والأمم، وبين الصراع التآمري الذي يهدف إلى غاية محددة مبطنة تسعى إليها جهة محددة بشكل واعٍ مقصود يهدف إلى القضاء على العرب.

ولعل الأهم في سمات العقلية التآمرية هي أن المؤامرة سرية. ولذلك تكرس الجهود لمحاولة كشفها. ولماذا محاولة الكشف؟ لأن طبيعتها السرية تصعّب من إيجاد القرائن والوصول إلى حقيقتها بشكل علني ونهائي، مما يمهد لها سبب استمرارها ودوامها، لمن أراد الاعتقاد بها(٣٣).

الجذور التاريخية لهذه العقلية

يرى بعض الباحثين الإسلاميين أن التآمر على العرب بدأ في وقت مبكر سنة ٦٤١ ميلادية أي بعد مرور ٢١ عاماً للهجرة، من خلال مؤتمر «نهاوند». صاحب هذا الرأي هو الكاتب عبد الرزاق

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

الحصان الذي أعاد تفسير رواية الطبري لفتح إيران، حيث يذكر الطبري أن جيوش المسلمين كانت تجدّ في طلب إمبراطور فارس «يزدجرد»، فكان أن دعا «هذا الجبال وغيرهم» أن يوافوه في نهاوند للتشاور في تقدّم المسلمين. وتعاهد الجميع على إخراج الجند واقتلاع هذين المِصرَين (البصرة والكوفة) كما تعاهدوا كذلك على أن يشغلوه (عمر) في بلاده وقراره.

لنلاحظ العبارة «يشغلوه في بلاده وقراره» التي ارتكز عليها المؤلف لاعتبارها بداية المؤامرة التي اتخذت وفق رأيه أشكالاً عديدة منها تبنّي حركة الخوارج، والتبنّي «الزائف» للإمام علي، وما تبع ذلك من حركات سياسية ـ دينية كالقرمطية والشعوبية، إلى المهدوية التي يعتبرها امتداداً تاريخياً لمؤتمر نهاوند(٣٤). يعتبر هذا الطرح لما طرحه المؤلف نفسه في كتاب سابق بعنوان **العروبة في الميزان** المنشور عام ١٩٣٣، ولما طرحه مؤلف آخر هو أنيس النصولي في كتابه **الدولة الأموية في الشام** المنشور عام ١٩٢٦. أما عن الجهة الواحدة المنظمة والمنسقة للفاعليات التآمرية، فإن عبد الرزاق الحصان يجيب بأنها الشيعة **أولاً** واليهود **ثانياً** والنصارى **ثالثاً**(٣٥). ويرى خلدون النقيب أن العقلية التآمرية تربط بين الشيعة واليهود والنصارى بشكل دائم. ويتجلى هذا الربط بشخص عبد الله ابن سبأ الداعية الشيعي الذي كان يهودياً فأسلم، و/أو/في كون

(٣٤) عبد الرزاق الحصان، **المهدي والمهدية، نظرة في تاريخ العرب السياسي** (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٧)، ص ١٦.

(٣٥) النقيب، المصدر نفسه، الهامش ص ١٩٤.

هولاكو الغازي المغولي كان له وزير شيعي وزوجة نسطورية.

ويرى رضوان السيد في مقدمته لكتاب الماوردي **قوانين الوزارة وسياسية الملك**، أن ابن حنبل قد قاد حركات واسعة لمقاومة هذه النشاطات التآمرية. وهي بنظره أول حركة لهذه المقاومة(٣٦). ومن غير تمحيص في التاريخ، فإن أصحاب هذه العقلية لا يأخذون بعين الاعتبار أن العراق العربي هو الذي كان مركز التشيّع في ذلك الوقت في حين أن إيران كانت شافعية، فكيف يستقيم تفسير ارتباط المؤامرة بالفرس الشيعة كما يتساءل خلدون النقيب؟ على أية حال، تكرّ السبحة التاريخية لحياكة المؤامرات على العرب، حيث تبدأ الحلقة الثانية بحملات الفرنجة، وتستمر فصولاً بظهور الإمبراطوريات الاستعمارية في الغرب، إلى اتفاقية سايكس ـ بيكو وصولاً إلى السياسات الأمريكية ومؤدلجي النيوليبرالية، أمثال صموئيل هانتنغتون في كتابه **صدام الحضارات**، حيث يعتبر أن الحضارات المتحدية للغرب والتي ترى في هذا الغرب عدواً لها هي الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية(٣٧).

ما أودّ قوله، إنه عندما تسود الحقل المعرفي السياسي نظرية المؤامرة، فإنه من الطبيعي أن تنكفئ الجماعات أو الأمة القومية

---

(٣٦) أبو الحسن الماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة الملك** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٢٠.

(٣٧) لمزيد من التفاصيل حول المؤلف، انظر: عبد الغني عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص٢٥٣.

أو الدينية على ذاتها وتنغلق حضارياً. والقوميون العرب، كما الدينيون العرب، تمتلكهم هذه العقلية وتسودهم، كل على طريقته، رغم أن الدينيين يرون في القومية حلقة تآمرية على الدين. ومن النافل القول أن هذا النمط من التفكير قد سيطر على الخطاب السياسي في الفكر الإسلامي وساعد في تعميق الشرخ بين الشرائح الاجتماعية المختلفة عمودياً. ويبدو أن هذا البوليميك يُعيد إنتاج نفسه في هذا الوقت، ولذلك نرى موجة الصراع المذهبي السني ـ الشيعي قد طفت على السطح من جديد لتأخذ الأولوية منذ تأسيس الكيان الصهيوني ونشأة الدولة القومية. وهذا ما يشبه العودة إلى نقطة البداية[٣٨].

لا شك أن العقلية التآمرية التي سادت الخطاب السياسي القومي والإسلامي قد أضعفت القوى الشعبية وجعلتها تعيش هاجس المؤامرة من غير أن تنتج مؤسسات اجتماعية ذات طابع مدني، وهي ما نلاحظ غيابها في كل الدول العربية لصالح مؤسسات المجتمع الأهلي ذات الطابع القبلي والطائفي. أضف إلى ذلك أن الاعتقاد الدائم بوجود المؤامرة يقوّي النخب الحاكمة ويباعد بينها وبين

---

(٣٨) يرى محمد أركون أن الدين والدولة والدنيا تشكل ثلاث ذرى لا تنقسم، حيث يوجه الدين السلوك والفكر في المجال السياسي وفق المعادلة التالية: (الوحي = الحقيقة) توجه التاريخ الأرضي يوجه تاريخ النجاة في الدار الآخرة. وهذا يعني التأثير الكبير للدين على الفكر السياسي، فالدين الذي يتكون بالتفاعل الاجتماعي يلعب دوراً كبيراً في الأزمات، حيث يتم استحضاره فيتحول بذلك إلى طاقة تعبوية لشحن الحقل الثقافي. حول ذلك، انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩، ومحمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص ١٦٤.

الجماهير، إذ تبقى هذه النخب تعيش مرتاحة البال في ظل استنفار دائم للقوى الشعبية لمجابهة المؤامرة. وهكذا يبقى المجتمع العربي يعيش حالة المواجهة الدائمة وأسيراً لهذه العقلية.

إن العلاقة بين الفكر والسياسة في الإسلام لا يمكن النظر إليها بمعزل عن الإسلام التاريخي الذي كان ديناً ودولة في آنٍ معاً. وبما أن الفكر الذي كان حاضراً في الصراع الأيديولوجي العام كان فكراً دينياً أو على علاقة مباشرة مع الدين، فإنه كان ولهذا السبب، على علاقة مباشرة مع السياسية. السياسة التي بنيت في إطار القبيلة، القبيلة التي احتضنت الدين وحمته ودافعت عنه، الدولة القبلية ـ الدينية التي قامت على اقتصاد الغزو والخراج والعطايا، العطايا السياسية في العهد الأموي المؤسس لثقافة الاسترضاء، الدولة التي لم تخرج في مجمل انتصاراتها من مسألة الغُلب الخلدوني القائم على إلغاء المقهور أو المنتصَر عليه، ولم تفكر في إيجاد عقد تشاركي مع الخاضعين لها، بل عملت على الاستقواء بالآخر بغية الإلغاء، جميعها عوامل ساعدت في استمرار سيادة نمط في التفكير انفعالي عاطفي، سيطر بشكل أو بآخر، ولا يزال يسيطر، على الفكر السياسي الإسلامي، متميزاً بما أسماه ميلتون روكيش بالصرامة العقلية (La Régidité mentale) وصولاً إلى الدغمائية، والصرامة العقلية هي عند روكيش عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب منه الشروط الموضوعية ذلك، كما إنها عدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما توجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة، بغية حل هذه المشكلة بفاعلية. وهذا ما يستدعي ضرورة التحلّي بروح منفتحة لا بروح مغلقة التي، ميّزت

ولا تزال تميز الفكر السياسي الإسلامي. ذلك أن المعرفة الدوغمائية تؤكد باستمرار على عدم صحة المحاجّة (الجدل) في أي موضوع كان، لأن من صفات الدوغمائية هذه، أنها تجعلنا نعتبر أننا وحدنا ووحدنا فقط نمتلك المعرفة الحقيقية، ما يجعل من هذه المعرفة بؤرية على حد تعبير هاشم صالح، وهي تعني، وفق رأيه، احتقار الحاضر لصالح المبالغة بشأن الماضي (العصر الذهبي)، كما تحمل نظرة مستقبلية طوباوية وهو المستقبل الذي تتحقق فيه الأحلام الوردية.

في هذا الإطار تمحور الجدل السياسي في الفكر الإسلامي وما زال يتمحور، وهو يدور في حلقة مفرغة تتنازعها اتجاهات محددة أهمها القبيلة والعقيدة في إطار عصبوي رافض للآخر، منغلق على ذاته. فإذا كانت العصبية الخلدونية القائمة على القرابة هي المحور الأول التي تحولت إلى عصبية دينية ثم عصبية مذهبية، فإن هذه العصبية هي التي تسود الفكر السياسي الإسلامي، وكأننا دائماً أمام عصبية مستعادة، وهنا نجد الفرق بين الجدل السياسي في الغرب الذي يشكل محركاً ذهنياً رافعاً من بين خمسة محركات تحدّث عنها الدكتور معتوق، في حين أن المماحكات الجدالية العقيمة التي حصلت عند العرب قبل الدعوة الإسلامية وبعدها لا تزال سائدة، الأسف الشديد، حتى اليوم.

فإذا كان مجال الجدل السياسي في ظل الدولة الإسلامية قد تمحور حول القبلية والعقيدة، فإن فضاءه في الدولة القومية قد طغت عليه النزعة التخوينية والعقلية التآمرية، ما يطرح المزيد من التساؤلات حول جدوى المعارضة في الدول العربية، وجدوى

مقارعة السلطة في هذه الدول، طالما أن الجدل السياسي وفق هذه العقلية التآمرية، ما زال يرمي إلى استنهاض الأنصار والأتباع في إطار عصبوي، لا يختلف كثيراً عن العصبية القبلية أو الدينية.

وهنا تبدو الحاجة إلى إعادة إنتاج بنية معرفية جديدة تشمل مختلف المجالات الاجتماعية والدينية والسياسية من خلال قطيعة إبستمولوجية مع الماضي، وهو ما يتطلب الكثير من الجهد المعرفي والوقت، لأن الموروث بكل تفاصيله الخلافية هو المسيطر. ولعل في هذا النمط من التفكير الموروث السائد والمتّصف بالصرامة العقلية والدوغمائية، المستحضِر للعصبية المستعادة منذ قرون وقرون، هو المعوِّق الأساس أمام التغيير الذي بات ضرورياً، في زمن بات التغيير فيه سمة أساسية من سمات العصر.

الفصل السابع
مفهوم الثورة بين الغرب والعرب

لا يبدو مفهوم الثورة أقلّ التباساً من المفاهيم الأخرى التي يسعى البعض جاهداً في إسقاطها على الثقافة العربية كمفهوم الديمقراطية، والمفاهيم المتعلقة بحقوق الإنسان وما إلى ذلك. وحتى في الغرب، فإن مفهوم الثورة يطلق على مجالات متعددة اجتماعية واقتصادية وتكنولوجية، وحتى تاريخية. وهو ما يشير إلى الالتباس بالمفهوم من حيث الشكل، مع الأخذ بعين الاعتبار أهمية المعنى المقصود بهذا المفهوم.

المفهوم عند العرب

أما عند العرب، فإننا لا نقع على معنى واضح لهذا المفهوم ما قبل الإسلام وما بعده. فقبل الإسلام وبالعودة إلى المصادر اللغوية، فإن الجذر «ثار» إنما يستخدم للثور أثناء هياجه. أما المصدر ثورة، فلا معنى واضحاً له رغم وجوده كمصدر للفعل «ثار». ويكتفي ابن منظور في ذكره فقط[1]. وكثيراً ما يتم الخلط

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨)، مج ١، ص ٣٨٤.

خصوصاً عند العرب بين الثورة والانقلاب العسكري، وكذلك لمن تعود الهاء هنا؟ وبين حركات التمرد التي تحصل هنا وهناك، بصرف النظر عن أحقية المطالب ومشروعيتها التي على أساسها تنشأ حركة التمرد هذه.

نستطيع أن نقرأ هذا الاختلاف بالمعنى فيما كتبه خليل أحمد خليل في تعريفه للثورة بأنها: «انقلاب سياسي اقتصادي اجتماعي، يرمي إلى إبدال نظام قديم من سلطة جديدة تحول علاقات الإنتاج والتراتب في مجتمع معين»[٢]. ويتابع خليل أحمد خليل أنه من الممكن تصوّر ثورات اقتصادية واجتماعية غيّرت العلاقات الطبقية من غير أن تستولي على السلطة قهراً. ويعطي مثلاً على ذلك إبدال العبودية من القنانة، حيث يعتبر ذلك ثورة استمرت لعدة قرون ولم يكن ذا تعبير سياسي انقلابي.

أما في تمييزه للثورة عن التمرد (Revolte) وعن الانقلاب فيعتبر أن الثورة إنما تتميز بتنظيمها وبوعي الأهداف الوضعية المنشودة في ما يتعدى تدبير النظام القائم. كما إنها تتميز عن الانقلاب (Coup d'etat) بمفعولها الاقتصادي والاجتماعي[٣]. وهنا نستطيع أن نقرأ التمييز بين نوعين من الثورة: الثورة من فوق أو (الانقلاب) إنما يرميان إلى إبدال فريق حاكم بفريق آخر. وهنا قد نقع على ما يسمى ثورة مناهضة أو معاكسة (Contre-Revolution)

---

(٢) خليل أحمد خليل، **معجم المصطلحات الاجتماعية** (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥)، ص ١٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

حيث تقوم جماعة مبعدة عن الحكم أو مهددة بالإبعاد عنه، باستعادة الحكم، أو بالحفاظ عليه عنوة وبالقوة.

هذا المعنى بالذات هو ما يشير إليه **المعجم الوسيط** حيث يعتبر أن الثورة كمصطلح سياسي إنما تعني الخروج عن الوضع الراهن وتغييره نحو الأفضل أو نحو الأسوأ، لا فرق هنا فالمهم هو التغيير. يشرح **المعجم الوسيط**، وفي الشرح نضيع في متاهات الخلط بين الثورة والانقلاب، حيث يركز بالدرجة الأولى على الجيش الذي يستولي على السلطة بالقوة، وتؤول السلطة إليه. وهذا هو الانقلاب بحد ذاته وقد عرفته الكثير من الدول والأنظمة العربية وبشكل متكرر في الفترة الممتدة من الخمسينيات حتى السبعينيات من القرن الماضي. وهو ما حصل أيضاً في أمريكا اللاتينية.

أما التعريف البارز لمصطلح الثورة (Revolution) فهو التعريف الذي أعطاه إحسان محمد الحسن، حيث اعتبر أن الثورة هي: «التغييرات الجذرية في البنى المؤسسية للمجتمع. وهذه التغييرات تعمل على تبديل المجتمع ظاهرياً وجوهرياً من نمط إلى نمط آخر يتوافق مع مبادئ وقيم وإيديولوجية وأهداف الثورة، ويتماشى مع فلسفة وطموحات وتطلعات قادتها ومهندسيها»[٤].

يمكننا أن نستخلص من هذا التعريف أنه ما لم يتم التغيير الجذري في مجموعة البنى المؤسسية للمجتمع، فلا يمكننا الحديث

---

(٤) إحسان محمد الحسن، **موسوعة علم الاجتماع** (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥)، ص ٢١٧.

عن ثورة. والبنى موزعة هنا على بنية اجتماعية، وبنية ثقافية، وبنية اقتصادية، وبنية سياسية. تعمل هذه البنى بالتكافل والتضامن لتعطي مناعة ضد أي تغيير قد يحصل. ولذلك، فإنه عندما يحصل، تطلق عليه صفة الثورة. هذه البنى متماسكة بشكل إفرادي، ومتماسكة فيما بينها بشكل جماعي، لقمع أية محاولة تغيير، من هنا أهمية التغيير الذي يحصل.

من هذا المنطلق يمكننا أن نميز بين الثورة والانقلاب، أقلُّه من النواحي التالية:

- تهدف الثورة إلى تغيير البناء الاجتماعي وتغيير تركيبة المجتمع بشكل عام، في حين أن الانقلاب إنما يهدف إلى التبديل في الأشخاص الذين يمثلون المواقع القيادية في الدولة والمجتمع. وهؤلاء بالطبع يسعون إلى الحفاظ على الأنماط الموجودة. أكان على صعيد أنماط العلاقات الاجتماعية، أم الاقتصادية وحتى الثقافية.

- للثورة صفة الديمومة من حيث آثارها ونتائجها، أو على الأقل تستمر هذه الآثار والنتائج لفترة طويلة، في حين أن الانقلاب يستمر بوجود الأشخاص الذين قاموا به، والذين قد يذهبون بانقلاب آخر.

- هدف الثورة هو تحقيق مكاسب ذات قيمة في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، وتطال هذه المكاسب مختلف شرائح المجتمع، بينما نرى أن ما يتحقق من الانقلاب لا يتعدى كونه مكاسب فردية مؤقتة.

- تستند الثورة، على حد تعبير إحسان محمد الحسن، إلى فلسفة وأيديولوجيا واضحتي المعالم. أما الانقلاب فهو لا يستند على الغالب على مثل هذه الفلسفة والإيديولوجيا. كما إنه لا يتبنى قيماً كتلك التي يتبناها الثورويون[٥].

هكذا يتضح لنا أن الثورة من حيث المفهوم تختلف شكلاً ومضموناً عن بقية المفاهيم الأخرى التي قد تبدو متشابهة، كمفهوم التمرد والانقلاب، أو حتى الانتفاضة. على الرغم من أن الانتفاضة قد تبدأ من الشعب كالثورة، إلا أن السائد والمتعارف عليه أن الثورة تبدأ من طبقات وفئات الشعب، وتمتد لتصل شرارتها إلى الطبقة الحاكمة[٦].

المفهوم عند الغرب

لا يبدو المصطلح في الغرب أقل التباساً منه عند العرب، ويمكن القول إن العكس صحيح، إذ إن تعريفات المفهوم في اللغة العربية تبدو متأثرة جداً بالمعنى باللغة الأجنبية. وهو (التأثر)، ناتج عن أن العرب لم يعرفوا مثل هذا المصطلح قبل الإسلام، ولم يعرفوه خلال الحكم الإسلامي. ذلك أن هذا المفهوم مرتبط بشكل قوي بمصطلح الفتنة في الفكر السياسي الإسلامي. وهناك الكثير من

(٥) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٦) لمزيد من التوضيح حول الاختلاف بين مفهومَي الثورة والانقلاب، انظر أيضاً: محمد علي الحسيني، **المصطلحات والتعابير السياسية** ([د. م.]: دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٤)، ص ١١.

الدلالات التي تشير إلى ذلك، وقد عبّر القرآن الكريم عن ذلك عندما اعتبر أن ﴿**الفتنة أشد من القتل**﴾ [سورة البقرة: ١٩١].

هذا الأمر مرتبط أيضاً بما يسميه الفقه اصطلاحاً «طاعة ولي الأمر» حيث لا يجوز الخروج عن طاعته. من هنا نرى أن هذا المصطلح لم يكن معروفاً في الثقافة العربية سابقاً لذلك لا نجد له أثراً في معاجم اللغة القديمة عند ابن منظور والفيروزأبادي على سبيل المثال.

نعود إلى معنى المصطلح باللغة الأجنبية حيث يعتبر هتشنسون أن مفهوم الثورة (Revolution) يعني أي «تغيير سريع أو مندفع في تركيبة المجتمع السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية»(٧). ومع أنه يعترف أن هذا المصطلح إنما يستخدم عادة في حالة التغيير السياسي إلا أنه يعود ليطلق هذا المفهوم على مجالات أخرى منها الاجتماعية ومنها الاقتصادية ومنها الثقافية.

طبعاً سنتحدث لاحقاً عن أنواع الثورات من باب المتعارف عليه. لكن نود الإشارة هنا إلى أن التعريف الذي أعطاه «غي هرميه» لمفهوم الثورة قد يكون الأكثر دقة في تحديد معنى المصطلح حيث يقول: الثورة (Revolution) هي: «كل قطيعة جذرية تدخل في نمط تنظيم المجتمع»(٨).

---

(٧) هتشنسون، **معجم الأفكار والاعلام** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٧)، ص ١٤٧.

(٨) غي هرميه [وآخرون]، **معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية**، ترجمة هيثم اللماع، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥)، ص ١٧١.

إذاً، يتحدث غي هرمية عن قطيعة جذرية مع البنى وأنماط التنظيم السابقة في المجتمع. ولذلك نراه عندما يعطي هذا المفهوم هذا المدلول (التنظيم الاجتماعي)، فإنه سرعان ما يميز بين الثورات الاجتماعية والثورات السياسية (سكوكبول)، إذ يرى أن الثورات الاجتماعية أكبر حجماً، وتؤثر بشكل أساسي في التنظيم السياس وفي البنية الاجتماعية على السواء. وتبدو ههنا الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) والثورات في كل من روسيا (١٩١٧م) والصين (١٩٤٩م) من الأمثلة الأكثر دلالة على معنى هذا المفهوم.

لكن هذا القول يبقى خاضعاً لمسألة المعيار الذي يسمح بتحديد ما إذا كانت القضية جذرية بما يكفي للتكلم عن ثورة. وهو ما يثير جدلاً فكرياً بين الثائرين والمثار عليهم، حيث يقدم كل فريق تبريراته وحججه لدعم موقفه. وعلى هذا الأساس، فإن تحديد المعيار يصبح أمراً ضرورياً للتفريق بين الثورة والتغيير في النظام السياسي فقط. فالثورات الاجتماعية تدخل قطعاً، وفق رأيه، في الفئة الأولى بعكس الثورات السياسية التي لا تبدو واضحة بهذا الخصوص. يضاف إلى ذلك المعايير المرتبطة بمواضيع العنف وتعبئة الجماهير أو همجية العملية (مقابل فكرة الإصلاح)، حيث تطرح وفق رأيه المصاعب نفسها وتفضي إلى عدم الدقة نفسه.

وهنا يجب أيضاً التمييز بين الثورات الداخلية والثورات ضد الآخر فيما عرف في التاريخ الحديث بثورات الاستقلال، مع عدم نفي أن الثورات التي حصلت بهدف الاستقلال وطرد المنتدب أو الممثل، قد أحدثت تغييرات جذرية، لكن التغيير لم يَطَلْ إلا نوعية السلطة. بمعنى أن هذه التغييرات الناتجة عن ثورات الاستقلال لم

تفضِ إلى تغيير جذري على المستوى الاجتماعي.

هناك مدلول إيجابي يضفي على الثورة صفة شرعية ويتمثل هذا العامل بقوة امتدادها. وهنا قد نجد أنفسنا أمام مصطلح جديد ناتج بالضرورة عن هذا الامتداد أو ناتج عن الكتابات التاريخية والمؤرخين (يتم تحليل الخطاب البسماركي (بسمارك) كمسبّب «لثورة من أعلى»، أو بسبب الخطاب السياسي للنظام المسيطر (كان نظام حكومة فيشي يدّعي أنه «ثورة وطنية»، وشاه إيران روّج في بداية الستينيات من القرن العشرين لما أسماه «ثورة بيضاء» تعبيراً عن عملية العصرنة المحافظة)[٩]. ويمكننا القول إن مثل هذه الأطاريح إنما تروّجها النظم الاستبدادية حيث تصبح معها، أو ينتج المصطلح الجديد الذي أشرنا إليه، وهو «توليد الثورة» فتصبح هذه الأنظمة «مولّدة للثورة».

إن افتقار المفهوم إلى نظرية أو إلى محددات تسمح لنا بالتأسيس لنظرية، إنما هو ناتج عن توسع هذا المفهوم كما هو ناتج أيضا عن الكتابات السوسيولوجية واللغة المتداولة، مما يزيد من الالتباس المفهومي. ذلك أن السوسيولوجيين يطلقون كلمة ثورة على أي تغيير بارز، من هنا يحكى عن «ثورة زراعية» وأخرى صناعية، وهي إشارة إلى التغييرات أو التحولات الحاصلة في إطار عملية الإنتاج، وهو تحوّل ترافق معه تغيير في البنى الاجتماعية، ونوعية السلطة المنتجة، وشبكة العلاقات. أو يطلق أيضاً مصطلح «ثورة تكنولوجية» للدلالة على تسارع التغييرات الحاصلة في المعرفة

(٩) المصدر نفسه، ص ١٧١.

العلمية والتطبيقات المندرجة منها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى وسائل الاتصال والمعلومات حيث يطلق عليها مصطلح «الثورة المعلوماتية».

سمات المفهوم

قلنا إنه ليس للمفهوم جذور في اللغة العربية في المعاجم القديمة، وما هو موجود في المعاجم الحديثة مرتبط، بشكل أو بآخر، وبقوة شكلاً ومضموناً، بمعاني وصيغ المفهوم كما وجد في الغرب. وهو ما ينطبق على مجالات استخدام هذا المفهوم وفضائه، وهو فضاء واسع يستخدمه السوسيولوجيون للإشارة إلى كل تحوّل في البنية، على الصعيد الاجتماعي كما على الصعيد الثقافي والسياسي والاقتصادي. ولذلك كله، وبناءً عليه، يمكننا أن نستنتج بعض السمات المشتركة والمتضمنة في مفهوم الثورة غرباً وعرباً بلا حرج. ومن هذه السمات يمكننا أن نذكر:

١ ـ **العنف**: إن من أبرز السمات المصاحبة للثورة هي اتسامها بالعنف المرتبط بالدم. فلا يمكن الحديث عن ثورات بيضاء غير مصحوبة بسفك الدماء. وقد يبرر مؤدلجو الثورة هذا العنف باعتباره من الضرورة بمكان، للوصول إلى غايات الثورة وتحقيق أهدافها. وهنا يمكننا القول إن معظم الثورات الاجتماعية أو السياسية قد اتسمت بالدموية. وفي ذلك يقول الرئيس الخامس والثلاثون للولايات المتحدة الأمريكية جون كينيدي (John F. Kennedy) في خطاب له في البيت الأبيض عام ١٩٦٢ «إن الذين يجعلون الثورة السلمية مستحيلة يجعلون

الثورة العنيفة الدموية أمراً لا مفر منه»[١٠]. والحقيقة تقتضي منا القول إن منظري ومؤدلجي ومهندسي الثورات في داخل الدولة أو في خارجها، هم الذين يجعلون من الثورة السلمية أمراً مستحيلاً، كما يجعلون من العنف الدموي المصاحب للثورة أمراً لا مفر منه، أو «الشر الذي لا بد منه» والمعرفة السوسيولوجية والأمانة العلمية تقتضيان، ربما المزيد من التوضيح والتشريح لهذه المسألة على المستويين الداخلي والخارجي.

٢ ـ زمنية الثورة

المقصود بزمنية الثورة الفترة التي تستغرقها الثورة. وكما هو واضح ومعلوم، وكما هو ملاحظ من النماذج الثورية في العالم، أن الثورة لا تقوم بين ليلة وضحاها، ولا تنتهي أيضاً بين ليلة وضحاها. فالثورة تستغرق وقتاً من الإعداد في إطار المراحل التمهيدية الناتجة عن جملة من العوامل الممهدة لقيامها، سواء أكان ذلك على المستوى الفكري التنظيري، أم كان بسبب زيادة ضغوط العوامل الداخلية على المستوى الاقتصادي والمعيشي، أم على المستوى السياسي لجهة سوء الإدارة والزيادة في استخدام القمع وما اصطلح على تسميته حديثاً «بالقمع المفرط» من قبل الدولة ضد شعوبها.

وقد تكون الثورتان الفرنسية والروسية خير دليل على زمنية الثورة. فالأولى استمرت من العام ١٧٨٩ ـ ١٧٩٩، حيث تسلم نابليون السلطة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الثورة الروسية التي استمرت مبدئياً من ١٩١٧ ـ ١٩٢٣، حيث تم في ٦ تموز/ يوليو

---

(١٠) هتشنسون، **معجم الأفكار والاعلام**، ص ١٤٨.

١٩٢٣، إقرار دستور جمهوريات الاتحاد السوفياتي. إن المجال الزمني المستخدم هنا هو للإشارة فقط إلى شرارة الانطلاق ومرحلة الثبات على مستوى السلطة. أما في النتائج التي تسفر عنها الثورة على الصعد الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فهي حكماً وبالضرورة تستغرق وقتاً أكثر، قد يستمر عقوداً من الزمن.

٣ ـ الاستغلال والانتهازية

على هامش الثورة، غالباً ما تنشأ بعيد الوصول إلى السلطة فئة تمارس الانتهازية في أبشع صورها، كما تمارس الاستغلال بدرجة عالية، وفي أبشع صوره. وهذه المسألة ذات أوجه عديدة، خصوصاً لناحية الأهداف المتوزعة على الاقتصاد (تحقيق مكاسب مادية سريعة وكبيرة)، أو على السلطة (استخدام مختلف الأساليب التي تمكنه من التجذر في السلطة وإعادة إنتاجها). ولنا أيضا في الثورتين الروسية والفرنسية خير مثال على ذلك. فالثورة الفرنسية مثلاً عاشت أقسى أنواع الإرهاب المنظم في ظل حكم روبسبيير (Robespierre) الذي بدأ في ٥ أيلول/ سبتمبر ١٧٩٣ وانتهى في ٢٧ تموز/ يوليو ١٧٩٤. وكذلك الأمر بعد وصول البلشفيين إلى السلطة والقمع الممارس وخصوصاً مع تروتسكي وستالين، حيث تم استخدام الجيش ومؤسساته الأمنية[١١].

---

(١١) لمزيد من التوسع في هذه المسألة انظر على سبيل المثال: جورج لوكاش، **البديل الحقيقي: ستالينية أم ديمقراطية اشتراكية**، ترجمة سناء أبو شقرا (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠)، ص ٣٠. وانظر أيضاً: غسان الخالد، **البدوقراطية: قراءة سوسيولوجية في الديمقراطيات العربية** (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٢)، ص ٢٢.

٤ ـ تحول الطوبى إلى أيديولوجيا

الأيديولوجيا والطوبي هما عمل فكري يعدّ من الكتب الكلاسيكية حيث يعتبر من آخر إنجازات الجيل الماضي من المفكرين. ينظر مانهايم إلى الطوبى على أنها مجموعة أفكار تصبو إلى تحقيقها من خلال العمل الجاد للتحقيق، ولو أدى ذلك إلى تغيير أو تعديل النظام القائم.

ولا نقصد هنا بالنظام السياسي فقط، وإنما يمكن أن يتعداه الأمر إلى النظم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. مع الإشارة هنا إلى أنه ليس بالضرورة أن تتحول الأفكار التي تتخطى الواقع القائم إلى طوبى، كما إنه ليس بالضرورة أن تنعدم بعض الأفكار غير الموجودة في الأيديولوجيا وتتحول إلى طوبى[١٢].

وهنا نجد اختلافاً في وجهات النظر بين مانهايم ومفكرين آخرين مثل توماس مور، والفارابي عند العرب في تعريف الطوبى. فالطوبى عند الفارابي هي مثالية، وهي تعني ما هو غير موجود وغير ممكن التحقق منه أو تحقيقه في ظل الوضع القائم، لأن هذا الوضع كله شر، وتتحول الرؤيا المثالية عنده إلى درب الخلاص من هذا الشر.

وقد يتساءل القارئ عن ضرورة هذه المقدمة النظرية، والجواب يأتي في أن الوضع القائم المُعانى منه والذي افترض قيام الثورة، يحمل من وجهة نظر الثورويين ومهندسي الثورة أفكاراً ورؤى يُعمل

---

(١٢) لمزيد من التوضيح في هذا الإطار، انظر: خلدون النقيب، **في البدء كان الصراع: جدل الدين والإثنية، الأمة والطبقة عند العرب** (بيروت: دار الساقي، ١٩٧٧)، ص ١٩٩.

على تحقيقها في إطار تغيير هذا الواقع (الطوبى)، ولكن ما يحصل على الأغلب هو أنه وبعد وصول الثوريون إلى السلطة، تتحول أفكارهم ورؤاهم إلى أيديولوجيا متجذرة تتجاوز أحياناً كثيرة ما كان قائماً خصوصاً على صعيد النتائج والممارسة العملانية التي تشهد قمعاً وقهراً في إطار نظرية تخوينية تحت شعار أعداء الثورة، أو معرقليها. وهو ما شهدته وعرفته ومارسته الكثير من القوى الثوروية في العالم عبر التاريخ.

ومع تحول الفكر الثوروي إلى أيديولوجيا يصبح نمط التفكير مختلفاً، إذ يتحول إلى نمط من التفكير الدائري(١٣)، وهنا تكمن الخطورة. إذ كل الحركات الانقلابية التي تحصل لاحقاً بهدف تحقيق التغيير في إطار الثورويين أنفسهم وضمنهم، إنما هي خاضعة لمزيد من القمع والسيطرة والاستغلال. أما تجديد الشعارات فيبقى في إطاره النظري ليس إلا. بهذا المعنى تصبح مقولة إنه من رحم الأيديولوجيا تولد طوبى تتحول لاحقاً إلى أيديولوجيا، وهكذا دواليك، تصبح هذه المقولة فارغة من محتواها ومضمونها، حيث تبقينا على الصعيد العملي في إطار الشعارات وتجديد الشعارات شكلاً لا مضموناً.

الثورة: النموذج والمجال

إن الالتباس المفهومي للثورة ينبغي ألا يمنعنا كباحثين اجتماعيين من إطلاق المفهوم على أي تغيير بارز وجذري، أو

---

(١٣) حول التفكير الدائري، انظر: فريدريك معتوق، **الموسوعة الميسرة في العلوم الاجتماعية** (بيروت: مكتبة لبنان-ناشرون، ٢٠١٢)، ص ٤٨.

تحوّل في بنية ما، من نظام قديم إلى جديد وإن لم يكن هذا التحول بالمطلق. إذ بات شائعاً استخدام هذا المصطلح في المجالات كافة، عند ظهور هذا التبدل أو التحول، وخصوصاً عند علماء الاجتماع، وعدم حصره في المجال السياسي فقط. وانطلاقاً من المقولة سنتحدث عن النماذج للثورات في العالم، على مختلف المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، كما سنتحدث عن مثل هذه النماذج في العالم العربي.

أولاً: الثورة المجال الاقتصادي

أ ـ الثورة الزراعية

يقصد بالثورة الزراعية التغيير الجذري الذي طرأ على طرق الزراعة وتقنياتها، ونظام الملكية وطرق الاستثمار. وتنطوي الثورة الزراعية، وفق إحسان محمد الحسن، على عدة إجراءات فاعلة، تتعلق بملكية الأراضي الزراعية وطرق استثمارها والتقنيات المستخدمة، وطرق تصريف الإنتاج الزراعي، كما يشترط أن تأخذ الثورة مكانها بتغيير الريف تغييراً جذرياً، يتعلق بإعادة توزيع الأراضي الزراعية على الفلاحين واستحداث أنماطٍ مختلفة من المزارع، والتعاونيات الزراعية على طريقة الكولخوز والسوفوخوز في الاتحاد السوفياتي سابقاً. ويبدو أنه متأثر بما حصل في العراق بعد التأميم وقانون الإصلاح الزراعي الذي وُضع موضع التنفيذ، بعد استلام البعث لمقاليد السلطة في العراق. وقانون الإصلاح الزراعي في كل من العراق وسوريا، جاء نسخة طبق الأصل عن قانون الإصلاح الزراعي في مصر الذي وضع في عهد الرئيس عبد الناصر.

والغاية من هذا القانون في الدول الثلاث كانت الحد من الملكيات الكبيرة، مع رفع شعار: «الأرض لمن يفلحها ويعمل بها»[١٤].

الثورة الخضراء (Green Revolution)

مصطلح زراعي يقصد به التغيير في طرائق الزراعة في دول العالم الثالث، بغية إنتاج الغذاء الأفضل، بكميات أكبر من خلال استخدام الوسائل الحديثة والأسمدة الكيميائية. بدأ التحريض على هذه الثورة في أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي، وسرعان ما تم التخلي عنها في بعض الدول في ثمانينيات القرن ذاته. نجحت هذه الثورة في البداية في جنوب شرق آسيا، وخصوصاً في الهند[١٥].

ب ـ الثورة الصناعية

ويقصد بها التطور المفاجئ والمتسارع للتطور التقني والاقتصادي الذي حدث في بريطانيا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، إذ حلت المكائن (مكنات) مثل الآلة البخارية، والمصانع محل الاقتصاد الزراعي. ومع هذا التحول انتقلت القوة السياسية والقوة المالية من صاحب الأرض إلى صاحب رأس المال الصناعي. واستحدثت الآلة البخارية أولاً لاستنزاف المناجم، ثم طورت تقنياً وتوسعت مجالات استخدامها لتشمل سكك الحديد والمصانع. واستمر هذا التطور من العام ١٨٣٠ حتى أوائل القرن العشرين، في جميع أنحاء أوروبا والولايات المتحدة واليابان،

---

(١٤) الحسن، **موسوعة علم الاجتماع**، ص ٢٢٣.

(١٥) لمزيد من التوضيح، انظر: هتشنسون، **معجم الأفكار والاعلام**، ص ١٥٠.

والإمبراطوريات الاستعمارية. ومن الملفت للنظر، أن الثورة الصناعية لم تدخل إلى البلدان النامية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية إلا بعد منتصف القرن العشرين.

لست هنا بصدد الكتابة عن الثورة الصناعية، إذ كُتبت حولها عشرات بل مئات الكتب، إنما الإشارة إليها فقط باعتبارها نموذجاً لما حصل في المجال الاقتصادي. لكن من المفيد القول إن الأساس الذي ارتكزت عليه الثورة الصناعية كان في إحلال الآلة محل العامل، أي حلول الإنتاج الآلي محل الإنتاج اليدوي. كما إنه من المفيد القول، إن الثورة الصناعية قد ترافقت مع نشوء طبقة عاملة في المدن، وأحياء حول المصانع، سرعان ما تحولت إلى مدن صناعية، مع ما تعنيه، وما رافق ذلك من تحول في البنى الاجتماعية في الغرب.

الثورة المعلوماتية

بعد الثورتين الزراعية والصناعية، يعيش العالم اليوم ثورة جديدة مختلفة كلياً عن سابقتيها، هي ثورة المعلومات. فالثورة الزراعية غيرت في النظام الاجتماعي الذي كان سائداً وأنتجت نظاماً اجتماعياً واقتصاديا وسياسياً وثقافياً مختلفاً. مع الثورة الصناعية انتقل رأس المال إلى أرباب العمل الصناعيين وأخذ مفهوم الثروة يحتل المرتبة الأولى على صعيد القيم الاقتصادية. ومع الثورة المعلوماتية حلت المعرفة محل الثروة، ليصبح المعيار لتقسيم الدول والمجتمعات الإنسانية حيث باتت تقسّم وفقاً لما تملكه من معرفة وليس ما تملكه من ثروة، إذ إن المعرفة تجلب الثروة وقد لا يصح العكس.

تعود جذور ثورة المعلومات إلى ما يقرب من ثلاثين عاماً أي مع ظهور مجتمعات الحاسب، ومع تطور الحاسب أو نظام الحواسب الإلكترونية، نشأ ما يسمى بالعالم الافتراضي، وما يسمى بالشبكة العنكبوتية، للدلالة على التواصل الإلكتروني، ويشهد العالم الآن ما يسمى «ظاهرة تفجُّر المعلومات»، حيث تنتشر كل لحظة المعلومات على شكل طوفان كبير يصعب السيطرة عليه[١٦]. وهناك من يعتبر أن وسائل الاتصال الحديثة قد لعبت دوراً كبيراً في ما سمي الربيع العربي، حتى إن البعض يذهب أبعد من ذلك حين يعتبر أن الإنترنت، وهو نتاج للثورة المعلوماتية هو أداة للتفعيل الديمقراطي[١٧].

ثانياً: الثورة الثقافية: الصين

بين العامين ١٩٥٩ و١٩٦٢، ونتيجة لسياسة ماو الاقتصادية، مات زهاء ٤٠ مليون نسمة جوعاً في الصين. والغي نظام السوق، وأصبحت المشروعات المملوكة من قبل الدولة تمثل ما يقرب من ٧٨ في المئة من الاقتصاد الصيني. وبعد تطبيق ماو لنظام المزارع الجماعية، قدّم في عام ١٩٦٦ الثورة الثقافية (Cultural Revolution)، وهي حملة تطهير دموية للمنافسين السياسيين، وكل المثقفين الموصوفين بأنهم «باعة جائلون رأسماليون».

---

(١٦) ، ٢٠١١/٨/١٦.

(١٧) انظر حول ذلك: فرانك مرميه، مشرف، **الفضاء العربي**، ترجمة فريدريك معتوق ([د. م.]: قدس للنشر والتوزيع ٢٠٠٣)، ص ٢١.

إذاً الثورة الثقافية هي حركة ثورية صينية (١٩٦٦ ـ ١٩٦٩)، كانت موجهة ضد الطبقة الوسطى والعليا، أي البيروقراطيين والفنانين والأكاديميين (الذين قُتلوا أو سُجنوا أو أهينوا). قام بها الحزب الشيوعي بقيادة ماو تسي تونغ لتصفية الشيوعية الصينية، ومحاولة لتجديد تفوقه السياسي والعقائدي داخل الصين. قدر عدد القتلى بحوالى نصف مليون شخص معظمهم من الطلاب. وعلى الرغم من إنتهائها عام ١٩٦٩ إلا أن فوضاها استمرت بعد ذلك. وقد أغلقت الجامعات أبوابها بين العامين ١٩٦٦ ـ ١٩٧٠، وترافقت الثورة الثقافيةَ إضافة إلى الخسائر البشرية الجماعية والفادحة، وإضافة إلى إغلاق الجامعات ـ مع حرق الكتب، وتدمير الأعمال الفنية الصينية، وتحطيم المعابد والأديرة، والأخطر من ذلك، كانت عملية قطع كل وسائل الاتصال بالعالم الخارجي. وهو تحوّل كان من شأنه أن يشل حركة الصين لعقود قادمة على حد تعبير مؤلف «الفيل والتنين»[١٨].

بعد موت، ماو تسي تونغ وصل إلى السلطة الرجل الذي طرد من الحزب الشيوعي مرتين وأعيد إليه، والرجل الذي أبعد للعمل في مصنع للجرارات، في حملة التطهير وفترة الثورة الثقافية. إنه دنغ هسياوبنغ. وهو رجل إصلاحي. وقد استطاع أن يحول الصين خلال

---

(١٨) روبين ميريديث، «الفيل والتنين، صعود الهند والصين ودلالة ذلك لنا جميعاً،» ترجمة شوقي جلال، مجلة **عالم المعرفة**، العدد ٣٥٩ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٩)، ص ٢٩. وانظر أيضاً: فريدريك معتوق، **المارد الآسيوي يسيطر** (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٣)، ص ١١٥، وميريديث، ص ٥٥.

أقل من عقدين من الزمن إلى دولة قوية على المستويات كافة وخصوصاً في المجال الاقتصادي، حيث بات الاقتصاد الصيني من أقوى الاقتصادات العالمية. ولنتمعن قليلاً في ما روي في «الفيل والتنين»، من نكته هندية تقول: أن دنغ هسياوبنغ كان جالساً في سيارته يطالع صحيفة عندما قاطعه السائق قائلاً: يا رفيق، ثمة مشكلة، تقول الإشارة الاتجاه يساراً إلى الشيوعية، والاتجاه يميناً إلى الرأسمالية، أي الاتجاهين أتبع؟ أجاب السيد دنغ: لا مشكلة على الإطلاق، أعط إشارة إلى اليسار واتجه يميناً».

هذا هو دنغ هسياوبنغ الذي نقل الصين نقلة نوعية وأدخلها النظام الكوكبي الجديد. والحقيقة أن ما قام به يستحق أن يطلق عليه سوسيولوجياً مصطلح «ثورة دنغ».

ثالثاً: الثورات السياسية

يبدو أنه من الصعب الفصل المطلق بين السياسي والاجتماعي، فالثورات الكبيرة التي حدثت عبر التاريخ، السياسية طبعاً، كان لها أبعاد اجتماعية، وربما كان السبب الاجتماعي هو الشرارة التي أطلقت مثل هذه الثورات. وهكذا يتداخل الاجتماعي بالسياسي ليشكلا عوامل ضرورية وأساسية لانطلاق الثورة. ومع ذلك، فإن الإشارة إلى الثورات السياسية ـ الاجتماعية، تقتضي التوقف، ولو قليلاً عند أهم الثورات التي أحدثت تغييراً جذرياً في البنية السياسية للنظام السياسي القائم، ومن ثم أحدثت تغييراً جذرياً في البنيتين الاجتماعية والاقتصادية. وأهم هذه الثورات على الإطلاق، الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، والثورة البلشفية عام ١٩١٧، والثورة الصينية

التي بدأت في العام ١٩١١، واستمرت حتى العام ١٩٤٩، أي مع تسلّم الشيوعيين بقيادة ماو تسي تونغ موقع السلطة.

بالنسبة إلى الثورة الصينية، سبق أن ذكرنا، أن ماو تسي تونغ، قد قام بسلسلة من الإجراءات لتثبيت سلطته، بما في ذلك ما أطلق عليه مصطلح «الثورة الثقافية»، التي أعادت الصين إلى الوراء، وقلنا إنه بعد رحيله ومجيء «دنغ هسياوبنغ، الذي انتقل بالصين إلى مرحلة جديدة تستحق نعتها بالثورة. ولذلك سنشير فقط على سبيل المثال إلى النموذجين الفرنسي والروسي كنموذجين للثورات في العالم في العصر الحديث.

أ ـ الثورة الفرنسية

لقد كتب الكثير والكثير جداً عن الثورة الفرنسية، ليس بسبب إطاحتها بالسلطة الملكية فقط، بل بما أحدثته من تغيير جذري، تأصل في ما بعد، بما أنتجته من منظومة قيم عبر ما يزيد عن مئتي عام، ليتحول إلى ثقافة، نهلَ منها الكثير من الشعوب، وخصوصاً في ما يتعلق بحقوق الإنسان.

لقد بدأت الثورة كمحاولة لإيجاد ملكية دستورية بين العامين (١٧٨٩ ـ ١٧٩٩)، لكن المطالبة بالقيام بإصلاحات جذرية بعيدة المدى، أدت إلى إعلان أول جمهورية في أواخر العام ١٧٩٢. واستمرت أعمال الشغب والفوضى وغيرها حتى تسلّم نابليون السلطة كديكتاتور عام ١٧٩٩[١٩]. إن من أبرز ما أسفرت عنه الثورة

---

(١٩) هتشنسون، **معجم الأفكار والاعلام**، ص ١٥١.

الفرنسية، هو النقاشات التي أفضت إلى إعلان حقوق الإنسان، وبصرف النظر عن طبيعة هذه النقاشات، حيث رأى البعض فيها محاولة نقل الناس إلى أعلى الجبل، وتساءل «لماذا ننقل الناس إلى أعلى الجبل ونظهر لهم من هناك كل ميدان حقوقهم، ثم نكون مجبرين في ما بعد على جعلهم ينزلون ثانية لوضعهم في النظام السياسي الذي يجب عليهم فيه أن يجدوا حدوداً لكل خطوة من خطواتهم»[٢٠].

تعتبر الثورة الفرنسية بمثابة مفصل تاريخي وأساسي بما أنتجته، من قيم فردية سياسية واجتماعية. فأوروبا، قبل الثورة الفرنسية، كانت تعيش ظلمة إقطاعية وأصولية واستبدادية. ثم جاء التنوير الفلسفي الذي مهد للثورة الفرنسية، والإنفجار الثوري الذي لحقها مباشرة. يرى البعض أنه مع هذا الانفجار الثوري «انحلت العقدة، وانفرجت أسارير التاريخ من جديد»[٢١]. وهو بذلك يطلق دعوة متفائلة، باستيقاظ الوعي العربي والإسلامي، بما يتيح توفر شروط انبثاق التنوير العقلي في العالم العربي. كما حصل في أوروبا مع الثورة الفرنسية. والحقيقة أن ما أنتجته الثورة الفرنسية في المجالين

---

(٢٠) مناقشات الأول من آب/ أغسطس ١٧٨٩، مذكور في: *Archives parlementaire*، مج ٨، ص ٣٢٣ و٣٢٥ نقلاً عن: فرانسوا شاتليه [وآخرون]، **معجم المؤلفات السياسية**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، ص ٦٩.

(٢١) هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ١٣.

الاجتماعي والسياسي لا يزال نموذجاً يحاول المثقفون العرب وغير العرب التشبه والاقتداء به. ولذلك قلنا كما قال الآخرون إن الثورة الفرنسية هي مفصل تاريخي. وهي كذلك ليس على المستوى الفرنسي، وإنما على المستوى العالمي. إنها نقطة تحوّل.

ب ـ الثورة الروسية

بدأت الثورة الروسية في ٨ آذار/مارس عام ١٩١٧، بجملة من الإضرابات وأعمال الشغب في ما يسمى بثورة الخبز في بيتروغراد (بطرسبيرغ سابقاً)، حيث انضم الجيش للشعب. ثم تلتها محاولة الاستيلاء على السلطة من قبل الشيوعيين (البلشفيون) بين (١٦ ـ ١٨) تموز/يوليو، لكنها كانت محاولة فاشلة، أُجبر لينين على الاختباء على أثرها في فنلندا. وفي تشرين الأول/أكتوبر من العام ١٩١٧، استطاع البلشفيون الاستيلاء على السلطة في ما سمي «ثورة أكتوبر».

حاول البلشفيون بعد تمكّنهم من السلطة، فرض مجموعة من المتغيرات، ليس على الصعيد السياسي فحسب، وإنما أيضاً على الصعد الاجتماعية والثقافية والاقتصادية المطروحة أصلاً في مؤلفات ماركس وإنغلز. لكن من الملاحظ أن كل زعيم قد حاول، بشكل أو بآخر، فرض بعض ملامحه، ما أنتج مراحل مسماة بأسمائهم، كالماركسية اللينينة مثلاً، أو الستالينية أو غيرها. لكن عوامل عديدة اقتصادية وعسكرية واجتماعية ـ ساعدت كما في وصول البلشفيين إلى السلطة ـ ساعدت في إبعادهم عنها، في إطار ما اصطلح على تسميته بـ«البيروسترايكا» أي «الإصلاح» في عهد الرئيس

«غورباتشوف». وأهمية الثورة الروسية تكمن في أن الكثير من الدول، وخصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، ونشوء نظام القطبين (أمريكا ـ روسيا) وما نتج عنها من أحلاف (الناتو، وارسو)، عسكرية وغير عسكرية، قد تشبّه بها أو حاول التشبّه بها، وخصوصاً في آسيا وأمريكا اللاتينية. وهذا ما ينطبق أيضاً على الكثير من دول أوروبا الشرقية بعد انهيار النظام الشيوعي في روسيا، حيث شهدت هذه الدول، والتي كان تدور في الفلك الروسي، منذ العام ١٩٨٩، انتفاضات وثورات ضد الحكم الشيوعي.

لقد كان السبب في هذه الثورات، هو الإصلاحات التي بدأ الحديث عنها في جمهوريات الاتحاد السوفياتي التي سمحت بالانشقاق، ثم تلتها حركات احتجاجية واسعة في دول أوروبا الشرقية، وخصوصاً في بولندة مع زعيم نقابة تضامن (ليش فاليسا)، الذي أصبح فيما بعد رئيساً للجمهورية، وسقوط الزعيم الروماني (تشاوشيسكو)، وأخيراً وليس آخراً، سقوط ما يعرف بـ«جدار برلين».

وكما كان للثورة البلشفية تأثيراتها، كان لانهيارها، تداعيات كثيرة وخصوصاً في أوروبا الشرقية، حيث نشأت دول جديدة قائمة على أساس عرقي وإثني، كما في الصرب مثلاً، وفي يوغوسلافيا عام ١٩٩٠، حيث تحولت إلى حروب أهلية أفضت إلى انقسامات جديدة.

رابعاً: الثورات العربية

أود الإشارة مسبقاً بأنني سأتحدث عن أربعة نماذج للثورات العربية، التي حصلت بين الأعوام ١٩٥٢ ـ ١٩٧٤، في كل من مصر

وسوريا والعراق وليبيا. وسأستبعد ذكر الحركات التي وصفت بالانفصالية كحركتي ظفار وجبهة تحرير الصحراء الغربية. كما أشير إلى أن ذكر هذه النماذج سيكون بالشكل ذاته للنماذج الغربية، أي بشيء من الاختصار، ليس بقصد التقليل من أهميتها، بل لأن إعطاء النموذج يقتضي مثل هذه الاختصار. فنحن نتحدث عن نموذج، ولا أعتقد أن الإشارة إلى نموذج، تقتضي التوسع فيه.

حركة الضباط الأحرار: مصر، تموز/ يوليو ١٩٥٢

في ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢، قامت مجموعة من الضباط أطلقت على نفسها حركة الضباط الأحرار بانقلاب عسكري في مصر ضد الحكم الملكي. وقد عرفت في البداية باسم «الحركة المباركة» وكانت بقيادة اللواء محمد نجيب (شكلاً). ثم أُطلق عليها صفة ثورة. ثم سرعان ما وضع محمد نجيب قيد الإقامة الجبرية وتسلّم الرئيس جمال عبد الناصر مقاليد الحكم في مصر، واستمر فيه حتى موته عام ١٩٧٠. إن أهم المبادئ التي قامت عليها ثورة تموز/ يوليو هي:

- القضاء على الإقطاع،
- القضاء على الاستعمار،
- القضاء على سيطرة رأس المال على الحكم،
- إقامة حياة ديمقراطية سليمة،
- إقامة جيش وطني قوي،
- إقامة عدالة اجتماعية.

من المفيد الإشارة إلى أن هذه الحركة قامت على أثر ما سمي بـ"نكبة ١٩٤٨»، وخسارة الجيوش العربية في حروب فلسطين. ومن أهم الأعمال «الإنجازات» التي أفرزتها الثورة بعد خلع الملك فاروق وإلغاء النظام الملكي:

- تأميم قناة السويس
- قانون الإصلاح الزراعي
- تأميم المصارف والصناعة
- إلغاء الطبقات بين شرائح المجتمع المصري
- المشاركة في تأسيس ما سمي بمجموعة دول عدم الانحياز مع الرئيسين الهندي «جواهرلال نهرو» واليوغوسلافي «جوزف بروز تيتو». ويُشهد للرئيس عبد الناصر أنه تحول إلى زعيم عربي، لا تزال أفكاره في الوحدة العربية تتردد على الألسن ولا يزال الكثير من الحركات والأحزاب الناصرية تمارس العمل السياسي في بعض الدول العربية تحت شعاراته وباستلهامها.
- الوحدة مع سوريا (الانفصال بعد أقل من عامين).

لكن ما يؤخذ على الرئيس عبد الناصر أنه ـ وتحت شعار الوحدة العربية، والأمن القومي العربي ـ سمح لنفسه بالتدخل في شؤون دول كثيرة، كلبنان واليمن وسوريا وليبيا، والصومال، وغير ذلك. لكن طروحات عبد الناصر وإصلاحاته سرعان ما تلاشت مع الرئيس أنور السادات الذي أعاد مصر إلى أحضان الليبرالية.

ثورة البعث في العراق

تأسس الحزب عام ١٩٥٢ في العراق، وحُلّ عام ٢٠٠٣ بعد

الاحتلال الأمريكي للعراق. شارك في أول حكومة عراقية بعد ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٨. تغلغل الحزب بين الضباط، ووصل إلى السلطة في ما سمي حركة ٨ شباط/ فبراير ١٩٦٣، ثم أقصي على يد عبد السلام عارف لكنه سرعان ما عاد بعد سنوات وبقوة، في ما عرف بثورة تموز/ يوليو ١٩٦٨، حيث عيّن أحمد حسن البكر رئيساً لمجلس قيادة الثورة ورئيساً للجمهورية، وعُيّن نائباً له صدام حسين، الذي خلع البكر في ظروف غامضة، واستلم السلطة وبقي فيها حتى احتلال العراق وحلّ الحزب.

من أهم الإنجازات:

- اتفاقية الحكم الذاتي للأكراد عام ١٩٧٠،
- تأميم النفط عام ١٩٧٢،
- قانون الإصلاح الزراعي المأخوذ كنسخة طبق الأصل عن قانون الإصلاح الزراعي في مصر.

ثورة البعث في سوريا

شهدت سوريا منذ بداية الخمسينيات، سلسلة انقلابات عسكرية استمرت حتى العام ١٩٦٣، حيث قامت مجموعة من الضباط المنتمين إلى حزب البعث بتاريخ ٨ آذار/ مارس بانقلاب عسكري استولت فيه على السلطة في سوريا، وعرف منذ ذلك الحين بثورة ٨ آذار/ مارس، التي لا تزال سوريا تحتفل بها سنوياً. استمر الحكم البعثي في سوريا غير مستقر إلى ما بعد حرب ١٩٦٧، حيث خسرت سوريا الجولان، كما خسرت مصر سيناء، في ما عرف في القاموس السياسي والعسكري بـ«النكسة». وفي العام ١٩٧٠ قاد

حافظ الأسد انقلاباً أبيض عرف بـ«الحركة التصحيحية» وذلك في ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٠. وبعدها عُدّل الدستور، وتم انتخابه رئيساً للجمهورية، حيث بقي في منصبه حتى وفاته في حزيران/ يونيو ٢٠٠٠، حيث تسلم ابنه بشار مقاليد السلطة، بعد أن مهد له ذلك على مدى سنوات.

من أهم إنجازاتها:

- الإصلاح الزراعي (نسخة مطابقة للقانون المصري في هذا المجال)،
- التأميم،
- الوحدة مع مصر (ثم الانفصال)،
- وضع أول دستور لسوريا في العام ١٩٧٣.

من المفيد الإشارة إلى القواسم المشتركة لهذه النماذج، وهو قانون الطوارئ الذي فُرض في مصر وسوريا، واستمر لفترة طويلة، وما زال معمولاً به بشكل أو بآخر. كما إن حزب البعث الذي قام بالثورة تحت شعار الوحدة مع مصر، فشل في إقامة الوحدة، مع مصر، ومع العراق حيث جاء انقلاب البعث في سوريا بعد شهر واحد من تسلُّم البعث العراقي مقاليد الحكم[٢٢].

ثورة الفاتح من أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠: النموذج الليبي

هي انقلاب عسكري جرى في ١ أيلول/ سبتمبر عام ١٩٦٩

---

(٢٢) لمزيد من المعلومات، انظر: موقع أخبار الشرق، السبت، ١٦ نيسان/ أبريل ٢٠١١، مفاعيله مع الطاهر ابراهيم **وويكيبيديا، الموسوعة الحرة.**

ليعلن انتهاء الحكم الملكي ونشوء الجمهورية الليبية. وقد حصل الانقلاب على يد مجموعة من الضباط الوحدويين بقيادة معمر القذافي. من أبرز ما قام به:

- إجلاء القواعد الأمريكية والانكليزية عن ليبيا،

- إلغاء الدستور، والاكتفاء بإعلان دستوري. وقد استمر الحكم تحت مظلة هذا الإعلان طوال فترة حكمه،

- محاولات الوحدة العربية والأفريقية.

لقد تم استبعاد الثورة الجزائرية من نماذج الثورات العربية، ليس بهدف التقليل من أهميتها، بل لأنها كانت موجهة في الأساس ضد الاستعمار الفرنسي. ومن الملاحظ أن بين نماذج الثورات التي ذكرت قواسم مشتركة كثيرة منها، على سبيل المثال لا الحصر، مسألة التأميم، وقوانين الإصلاح الزراعي، لكن على المستوى الداخلي أيضاً وفي مجال الحريات السياسية والإعلامية، فإنه من الواضح طوال فترة الحكم التي خضعت لها هذه الدول في ظل الثورات التي نشأت فيها، هو في إلغاء المشاركة السياسية للأحزاب المناوئة، بل وإبعادها، أو إقصائها ونفيها، في إطار إلغاء الآخر. كما إنها حدّت كثيراً من الحريات الإعلامية، مع ممارسة القمع بحق الآراء المعترضة أو المنتقدة. واستمرت في الحكم لعقود تمارس القمع السياسي والفكري بحق شعوبها تحت شعار المحافظة على مكتسبات وإنجازات الثورة. إضافة إلى نشوء حاشية متجذرة حول السلطة، ساعدت على تعميم ثقافة الفساد على المستوى الإداري، حيث ازدادت بل تفاقمت نسبة الرشاوى، والمحسوبيات، وإلغاء دور

المنظمات النقابية المختلفة. ولعل الأبرز في هذا المجال هو سيطرة العقل الأمني على العقل السياسي. وفي ذلك تختصر كل الإنجازات.

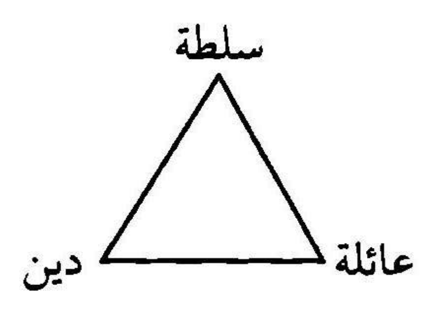
خاتمة

بين القيم والمفاهيم علاقة ما، وإذا كانت القيم تمثل، بشكل أو بآخر، معايير الجماعة، وتنظم العلاقة بين أفراد المجتمع، وترسم حدود العلاقة مع الآخر، فإن المفاهيم المنبثقة عن القيم، والتي هي أيضاً نتاج التجارب أو الخلفيات الفكرية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، تشكل الأساس المعرفي للبنية المفاهيمية. فالمفاهيم لا تعبّر عن ثقافةٍ ما فقط، وإنما للثقافة دور في تحديد مقاصد المفاهيم.

المفاهيم هي صياغات نظرية، ولكن لكل مفهوم مقصد مختلف باختلاف البيئة الحاضنة التي أنتجته في إطار ثقافة ما. والمقصد هو الذي يعطي الدلالة المعرفية الحقيقية للمفهوم. من هنا وجب علينا لدى استخدامنا المفاهيم في سياق ما، معرفة مقاصد هذه المفاهيم. وعندما نجد لبعض المفاهيم أُسُساً معرفية وفكرية واجتماعية وثقافية وتاريخية واحدة، يمكننا القول عندها عن وحدة الأسس المعرفية الاجتماعية والتاريخية لهذه المفاهيم.

يمكننا في هذا المجال إعادة رسم صورة الواقع العربي انطلاقاً من منظومة القيم السائدة والموروثة من الفكرين القبلي والديني، وربطها (منظومة القيم) بالمفاهيم المنبثقة عن هذه الثقافة، والمرتبطة

بها ارتباطاً عضوياً. تشكل منظومة القيم ما يعرَف بالبنية، وتشكّل منظومات القيم (مجموعة البنى). في المجتمع العربي بنية متكاملة تقوم على دعامتين أساستين هما العائلة والدين. ومعاً تنتج هاتان الركيزتان ـ بناء على ما أفرزته من قيم عائلية ودينية، اجتماعية واقتصادية وثقافية ـ منظومة قيم سياسية، لتكتمل معها زوايا المثلث:



تفترض هذه المعادلة من وجهة نظرنا، وفي إطار المشروع التحديثي للمجتمع العربي، ضرورة فهم منظومة القيم أولاً، وتفكيك المفاهيم ثانياً. لماذا التفكيك؟ إن الجواب عن هذا السؤال، تكمن في المعوقات التي أثقلت كاهل المجتمع العربي على مختلف الصعد وخصوصاً على الصعيد السياسي، مع العلم إن الموروث متطبع في مختلف الأنساق الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، ولذلك، وعلى حد تعبير «مبارك بن خميس الحمداني»، فإن هذه الأطروحات تفضي إلى القول إن الخطب الأكثر إلحاحاً على مستوى النسق الإصلاحي في عالمنا العربي تتجسد معالم صورته في الضرورة القصوى والفاعلة في مسألة تفكيك المفاهيم، وبنية التصورات.

لقد حاولنا في هذا الكتاب الحديث عن القيم بشكل عام، من ناحية المفهوم والتصنيف، ومن ناحية المصادر. وقد تحدثنا عن ثلاثة مصادر هي الأسرة/ العائلة، والدين والسلطة، ولاحظنا أن الأسرة

والدين هما مصدران من مصادر القيم، وهما أيضاً في الوقت ذاته وسيلتان أساسيتان، بل من أهم وسائل الضبط الاجتماعي.

الأسرة من خلال عملية التنشئة الاجتماعية المستتبعة في المدرسة، والتي تعمل السلطة السياسية، من خلال المناهج على تجذير قيم الطاعة والولاء، لا قيم الإبداع، في إطار ما أسماه خلدون النقيب، وأشرنا إليه في المقدمة، عملية الضبط والربط، أما بالنسبة إلى الدين، فهو يمثل أيضاً منظومة معرفية شاملة ومتنوعة، تساهم بشكل فعّال في عملية الضبط والربط المشار إليها، خصوصاً في ما يتعلق بمسألة الانصياع لرغبة الأهل في إطار القيم الاجتماعية، والطاعة على المستويين الاجتماعي والسياسي.

ولذلك جاءت المفاهيم منتقاة لتؤكد في الحقلين الاجتماعي والسياسي على ثقل الموروث في الإطارين المفاهيمي والبنية المعرفية المفاهيمية المنبثقة، والقيم من التاريخ والتجارب التاريخية في مختلف ميادين الحياة وحقولها، وخصوصاً حقلي الاجتماع والسياسة.

ونحن نعتقد أن أية عملية تغيير لا بد لها، لتجد دربها إلى النجاح، من القراءة المتأنية لمنظومة القيم، وبالتالي أن تخضع المفاهيم المنبثقة عن القيم لعملية تفكيك ممنهجة، ليصار إلى تغيير في منظومة القيم وبالتالي في المفاهيم، ولنقُلْ حتى يصبح المجال متاحاً للتحول في هذه المنظومة عن طريق التنشئة أو الانسياب الاجتماعي كما يحلو للبعض أن يسميها، والتي يبدو أنه من الصعوبة بمكان، إحداث مثل هذا التغيير النوعي في ظل سيادة هذا الفكر.

وهي (المفاهيم) منتقاة أيضاً، لتعطي إضاءة على ما يحصل في الوطن العربي، في ما يسمى «الربيع العربي»، ولذلك تم اختيار مفاهيم مرتبطة بشكل أو بآخر بالسلطة، والثورة وما تعنيه من تغيير الأنظمة، أو على الأقل كهدف من أهدافها، لكن المسألة لا تتعلق فقط، ولا تنتهي، بتغيير النظام، بل يجب أن يكون الهدف هو العمل على تحرير المواطن العربي من ارتهانه، ليس للأنظمة الموجودة أو البديلة فقط، بل تحريره من عبء القيود الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية وغير ذلك، والناتجة عن منظومات القيم.

لا تعني هذه الدعوة التخلي المطلق عن ثقافتنا العربية في إطار ما يسميه علماء الاجتماع «النزع الثقافي»، بل محاولة مواكبة المتغيرات التي يشهدها العالم في مختلف المجالات. لا معنى لاستبدال سلطة بسلطة تشبهها شكلاً ومضموناً، بل، ويجب أن يكون الهدف هو إشراك الأفراد والشرائح الاجتماعية المختلفة في القرارات، وخصوصاً تلك المسماة مصيرية، من المفترض أيضاً أن تحمل هذه «الثورات» كوكبة من التغييرات، وحتى يكون «الربيع» ربيعاً، ينبغي أن يؤدي إلى مثل هذه التغييرات، وهو أمر لا نعتقده في حكم «المحصّل» في سياق التحليل السوسيو ـ معرفي لمنظومة القيم والمفاهيم. ومع ذلك فهذا رأينا الخاص وقراءتنا الخاصة للواقع، والتي لا تبغي دفن الأحلام، بقدر ما هي توصيف لهذا الواقع المأمول تغييره.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن الأثير. **الكامل في التاريخ**. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨.

ابن إسماعيل الأشعري، أبو الحسن علي. **الإبانة عند أصول الديانة**. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧.

ابن خلدون. **المقدمة**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩.

ابن عبد ربه. **العقد الفريد**. تحقيق محمد سعيد العريان. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣.

ابن عساكر. **تهذيب تاريخ دمشق**. هذبه عبد القادر بدران. ط ٢. بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩.

ابن قتيبة. **الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء**. تحقيق محمد طه الزيني. القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٩٦١.

ابن قتيبة. **عيون الأخبار**. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٣.

ابن كثير. **البداية والنهاية**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨.

ابن هشام. **السيرة النبوية**. تحقيق مصطفى السقّا [وآخرون]. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٥. (سلسلة تراث الإسلام)

أبو خليل، علي. **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

أبو زيد، أحمد. **البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع**. ط ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، [د. ت.].

أحمد، محمد علي. **الأنثروبولوجيا الثقافية**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤.

الأخرس، محمد صفوح. **تركيب العائلة العربية ووظائفها**. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٦.

أركون، محمد. **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣.

أركون، محمد. **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٢.

إسماعيل، فاروق. **التغير والتنمية في مجتمع صحراوي**. [د. م.]: دار المعارف الجامعية ١٩٨٤.

إسماعيل، محمد عماد الدين [وآخرون]. **قيمنا الاجتماعية وأثرها في تكوين الشخصية**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢.

أومليل، علي. **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر.** ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

بريتشارد، إيفانز. **الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين.** ترجمة حسن قبيسي. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦.

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر. **أنساب الأشراف.** القاهرة: جامعة الدول العربية، المخطوطات العربية، ١٩٥٩.

التميمي، محمد لبيب. **الأسس الاجتماعية للتربية.** القاهرة: مكتبة الانكلو المصرية، ١٩٦٢.

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتحليلاته.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

الحسن، إحسان محمد. **موسوعة علم الاجتماع.** بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥.

الحسيني، محمد علي. **المصطلحات والتعابير السياسية.** [د. م.]: دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٤.

الحصان، عبد الرزاق. **المهدي والمهدية، نظرة في تاريخ العرب السياسي.** بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٧.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة.** ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، [د. ت.].

الخالد، غسان. **البدوقراطية: قراءة سوسيولوجية في الديمقراطيات العربية.** بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٢.

الخالد، غسان. **الذهنية القبلية في المشرق العربي.** طرابلس: دار ومكتبة الجامعة، ١٩٩٨.

الخشاب، مصطفى. **علم الاجتماع ومدارسه**. القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٦٢.

خليفة، عبد اللطيف محمد. **ارتقاء القيم: دراسة نفسية**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢. (عالم المعرفة؛ ١٦٠)

خليقي، عبد المجيد. **قراءة النص الديني عند محمد أركون**. بيروت: منتدى المعارف، بيروت ٢٠١٠.

خليل، خليل أحمد. **معجم المصطلحات الاجتماعية**. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥.

خليل، خليل أحمد. **مفاتيح العلوم الإنسانية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٩.

دياب، فوزية. **القيم والعادات الاجتماعية**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠.

الذهبي، أحمد بن عثمان. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧.

الرازي، محمد بن أبي بكر. **مختار الصحاح**. دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٥.

روشيه، غي. **مقدمة في علم الاجتماع**. تعريب مصطفى دندشلي. ط ٢. [د. م.: د. ن.]، ٢٠٠٢.

رويه، ريمون. **القيم**. ترجمة عادل الحوا. [دمشق]: جامعة دمشق، ١٩٦٠.

زيادة، خالد. **العائلة والسياسة في طرابلس**. بيروت: مركز الدراسات والأبحاث في الشرق الأوسط (CERMOC)، ١٩٩٧.

زيعور، علي. **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.

سلامة، غسان (محرر). **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

سيزاري، بول. **القيمة**. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣.

شاتليه، فرانسوا [وآخرون]. **معجم المؤلفات السياسية**. ترجمة محمد عرب صاصيلا. ط ٢. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠١.

شرابي، هشام. **مقدمة لدراسة المجتمع العربي**. [د. م.]: منشورات صلاح الدين، ١٩٧٥.

شرابي، هشام. **مقدمة لدراسة المجتمع العربي**. بيروت: الدار الأهلية، ١٩٨٠.

صالح، هاشم. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.

صبور، أحمد. **المعرفة والسلطة في المجتمع العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

العبادي، أحمد عويدي. **من القيم البدوية**. عمان: [د. ن.]، ١٩٧٦.

عماد، عبد الغني. **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.

عودة، محمود. **أساليب الاتصال والتغير الاجتماعي**. [د. م.]: دار النهضة العربية، [د. ت.].

غدنز، أنطوني. **علم الاجتماع: الميادين والحقول**. ترجمة فايز صباغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥.

الفندي، محمد ثابت. **الطبقات الاجتماعية**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٩.

كوش، دوني. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**. ترجمة قاسم المقداد. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٦.

لوكاش، جورج. **البديل الحقيقي: ستالينية أم ديمقراطية اشتراكية؟** ترجمة سناء أبو شقرا. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠.

الماوردي، أبو الحسن. **قوانين الوزارة وسياسة الملك**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

محجوب، محمد عبده. **مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية**. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٤.

محمد، محمد علي [وآخرون]. **المجتمع والثقافة والشخصية**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣. (سلسلة علم الاجتماع المعاصر)

محمود، زكي نجيب. **خرافة الميتافيزكيا**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣.

مرميه، فرانك (مشرف). **الفضاء العربي**. ترجمة فريدريك معتوق. [د. م.]: قدس للنشر والتوزيع ٢٠٠٣.

معتوق، فريدريك. **سوسيولوجيا التراث**. بيروت: دار الحداثة، ٢٠٠٦.

ـــــــ. **المارد الآسيوي يسيطر**. بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٣.

ـــــــ. **مرتكزات السيطرة الغربية: مقاربة سوسيو ـ معرفية**. بيروت: دار الحداثة، ٢٠٠٨.

ـــــــ. **معجم العلوم الاجتماعية**. بيروت: أكاديميا، ١٩٩٣.

ـــــــ. **المعرفة المجتمع والتاريخ**. طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٩١.

ـــــــ. **الموسوعة الميسرة في العلوم الاجتماعية**. بيروت: مكتبة لبنان ـ ناشرون، ٢٠١٢.

النفيسي، عبد الله فهد. **دور الشيعة في تطور العراق السياسي**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦.

النفيسي، عبد الله فهد. **الكويت: الرأي الآخر**. لندن: دار طه، ١٩٧٨.

النقيب، خلدون. **في البدء كان الصراع: جدل الدين والإثنية، الأمة والطبقة عند العرب**. بيروت: دار الساقي، ١٩٧٧.

هتشنسون. **معجم الأفكار والأعلام**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٧.

هرميه، غي [وآخرون]. **معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية**. ترجمة هيثم اللماع. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥.

هلال، رضا. **الصراع على الكويت: مسألة الأمن والثروة**. [د. م.]: دار الجيل، ١٩٩٢.

هنا، عطية محمود. **القيم دراسة تجريبية مقارنة.** القاهرة: المطبعة العالمية، ١٩٥٩.

هوبكنز، توماس. **النفس المنبثقة.** ترجمة محمد علي العريان. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠.

دوريات

بركات، حليم. «التغير التحولي في المجتمع العربي.» **مواقف:** السنة ٢٧، صيف ١٩٧٤.

الحياة: ١٥/ ١٢/ ١٩٩٢.

شدادي، عبد السلام. «مفهوم ابن خلدون لنظام السلطة في الإسلام.» ترجمة دلال البزري. **الحوليات الفرنسية:** العددان ٣ ـ ٤، ١٩٨٠.

شمس الدين، محمد مهدي. «نظرة الإسلام إلى الأسرة في مجتمع متطور.» **الفكر الإسلامي:** السنة ٦ العدد ٥، أيار/ مايو ١٩٧٥.

طه، طه محمود. «وسائل الاتصال الحديثة.» **عالم الفكر:** السنة ١١، العدد ٢، ١٩٨٠.

عُمان: ١٨/ ١/ ٢٠١٣.

الغانم، كلثم علي. «الثقافة والتحولات الاجتماعية في الوطن العربي.» مجلة **العلوم الاجتماعية:** آب/ أغسطس ٢٠٠٨.

معتوق، فريدريك. «أزمة الاندماج الاجتماعي والثقافي في لبنان والعالم العربي.» مجلة **العلوم الاجتماعية:** العدد ١٢، تموز/ يوليو ٢٠٠٩.

مجلة **العلوم الاجتماعية** (مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية): العددان ١٤ ـ ١٥، آذار/ مارس ٢٠١١ وشباط/ فبراير ٢٠١٣؛ العدد ١٧، كانون الثاني/ يناير ٢٠١٤.

منصور، طلعت. «سيكولوجية الاتصال.» **عالم الفكر**: السنة ١١، العدد ٢، ١٩٨٠.

منصوري، نديم. «البوليميك الغربي والبوليميك اللبناني.» مجلة **العلوم الاجتماعية**: العدد ١٤، آذار/ مارس ٢٠١١.

ميريديث، روبين. «الفيل والتنين، صعود الهند والصين ودلالة ذلك لنا جميعاً.» ترجمة شوقي جلال. مجلة **عالم المعرفة**: العدد ٣٥٩، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٩.

نعمة، عصماء. «نظرة المعتزلة إلى الحكم والحاكم.» مجلة **الفكر العربي**: العددان ٨٥ ـ ٨٦، صيف ـ خريف ١٩٩٦.

٢ ـ الأجنبية

Books

Baraket, Halim. *Lebanon in Strife, Student Preludes to the Civil War*. Austin, TX: University of Texas Press, 1977. (Modern Middle East Series)

Bourdieu, Pierre. *Choses dites*. Paris: Minuit, 1987.

———. *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.

———. Esquisse d'une théorie de la *pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie*. Geneve: Droz, 1972.

———. *Questions de sociologie*. Paris: Minuit, 1980.

———. *Le Sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.

Durkheim, Emile. *Sociology and Philosophy*. Translated by D. F. Pocock. Glencoe: Free Press, 1953.

Flygel, J. C. Mon. *Morals and Society*. London: White Fiors, 1955.

Green, Arnold. *Society*. New York: McGraw Hill, 1960.

La Pierre, Richard. *A Theory of Social Control*. New York: McGraw Hill, 1954.

Rescher, Nicholas. *Introduction to Value Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1969.

Sorley, William Ritchie. *Moral Values and the Idea of God*. Cambridge: The University Press, 1924.

Wertsch, J. V. (ed. & trans.). *The Concept of Activity in Soviet Psychology*. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1979.

Periodicals

Actes de la recherche en sciences sociales: vol. 31, janvier 1980.

Barakat, Halim. "Social Economic, Cultural and Personality Forced Terming Development in Arab Society." *Social Praxis*, vols. 2 and 4, 1976.

الهابيتوس العربي

قراءة سوسيو ـ معرفية في القيم والمفاهيم

إن العقل العربي، بشكل عام، ما زال تقليدياً بالمضمون، وإن هذه التقليدية متجذّرة، وهي متشكّلة بفعل عوامل، ميكانزمات/ هابيتوس/ ساعدت هذه الهابيتوسات في تشكّل منظومة قيم متعددة الحقول مرتبطة بنظرية الرأسمال. أن الرأسمال الرمزي، يتمثل في أشكال تتمظهر في السمعة والصيت والوجاهة والشهرة والموهبة والمرتبطة دائماً بالآخر.

وسواء أطلقنا على هذه الميكانزمات مصطلح، عامل أو هابيتوس، أو عقلية، فإن النتيجة التي نصل إليها في أن هذه العوامل، أو هذه العقليات، أو هذه الهابيتوسات، عملت وتعمل على تشكيل ما يمكن قوله بالذهنية أو مجموعة البنى الذهنية وفق نظرية الحقول، وبالتالي عملت على تشكّل وتشكيل وإنتاج مجموعة القيم المختلفة المجالات: اجتماعية، اقتصادية، سياسية، ثقافية، وتربوية، وعملت بالتالي على إنتاج معرفي يتعلق بالمفاهيم المرتبطة بشكل أو بآخر بمسألة القيم وتكوينها. وبالتالي، يمكننا القول إن العوامل التي أدت إلى تشكّل القيم أدّت من خلال هذا التشكّل إلى إنتاج مجموعة بُنى مفاهيمية مرتبطة بالممارسة السلوكية بمسألة القيم.

وبناءً على هذه القاعدة المعرفية وانطلاقاً منها، يأتي هذا الكتاب ليوضح مسألة القيم والمفاهيم.

منتـدى المعـارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت

ص.ب: ٧٤٩٤ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان

بريد الكتروني: info@almaarefforum.com.lb